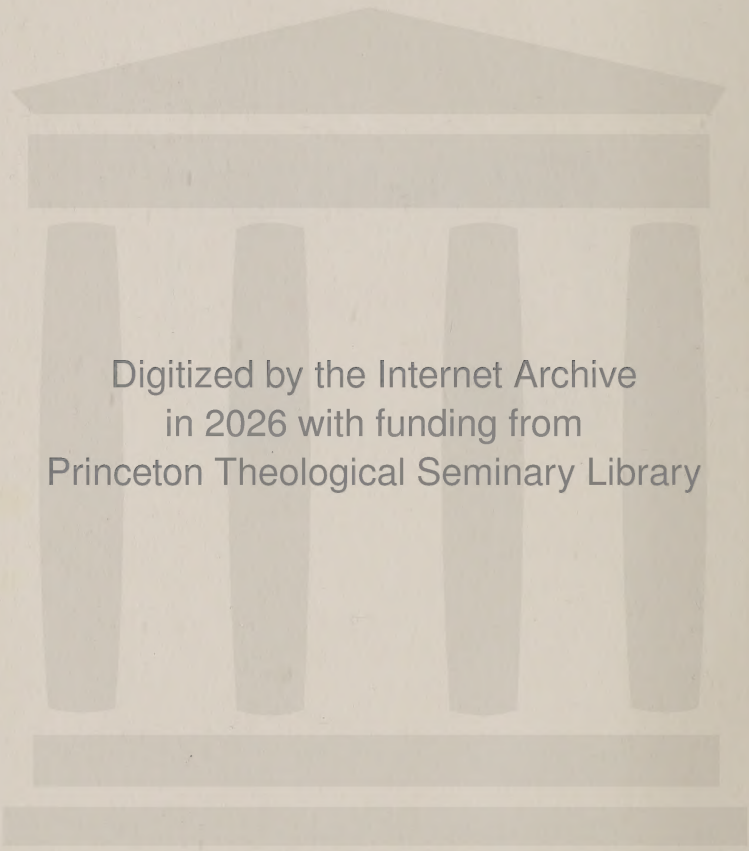
LIBRARY OF PRINCETON
NOV 20 2007
THEOLOGICAL SEMINARY


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/commentarberdase00scha

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Marcus.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Marcus.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 20 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Das „kurze Evangelium", welches Marcus, der Begleiter des hl. Petrus, verfaßte, bietet inhaltlich wenig Eigenthümliches. Einige Wunderberichte und ein paar Redetheile abgerechnet, findet sich der ganze Stoff in den beiden anderen synoptischen Evangelien, welche aber ihrerseits das Marcusevangelium durch zahlreiche didaktische Partien weit übertreffen. Ein Commentar über dieses Evangelium, welcher einen solchen über das Matthäusevangelium zur Voraussetzung hat, scheint daher ebenso wenig Beachtung zu verdienen als, nach der Meinung der neueren Kritik, das Marcusevangelium überhaupt, wenn ihm das ganze Matthäusevangelium vorausgegangen und seinem Verfasser bekannt gewesen wäre. In der That haben sich auch die alten Exegeten mit dem zweiten Evangelium wenig beschäftigt. Die Apostel unter den Evangelisten wurden bevorzugt, Lucas wegen des reichen Inhalts seines Evangeliums noch berücksichtigt, aber für Marcus ist uns aus der patristischen Zeit bloß ein Rest eines nicht einmal selbständigen Commentars erhalten. Die späteren Exegeten haben nur zu gern den Marcus nach Matthäus exegesirt, wenn sie es nicht vorgezogen haben, einfach auf ihn zu verweisen. Und dennoch bietet das Marcusevangelium in formeller Beziehung so viele interessante Züge und charakteristische Merkmale, daß es sich auch für denjenigen, welcher ihm die Priorität nicht zusprechen zu können glaubt, der Mühe lohnt, dasselbe nach dieser Seite hin einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Repräsentirt es doch jene Form der apostolischen Lehrverkündigung, welche von dem Haupte des Apostelcollegiums, dem hl. Petrus, zur Verbreitung des Evangeliums außerhalb Palästina's und der Synagoge geschaffen und in der Hauptstadt des römischen Weltreiches von den segensreichsten Folgen begleitet worden ist. Das Evangelium ist schon weit mehr vom jüdischen Boden losgerissen, als dieß im judenchristlichen Matthäusevangelium der Fall ist, aber noch nicht so tief im heidnischen Lande eingewurzelt, wie das paulinische Lucas-

evangelium es voraussetzt. Die lebendigen Farben und anschaulichen Bilder weisen überall auf den Augenzeugen zurück und lassen unschwer den Gewährsmann errathen. Um ihn sind aber die übrigen Jünger gruppirt, welche mit ihm von Jesus als Werkzeuge zur Ausbreitung der Kirche unter den Völkern erwählt und unterrichtet worden sind. Langsam schreiten sie voran, aber trotz aller Anfeindungen harren sie doch treu bei ihrem Meister aus. Dieß sind im Allgemeinen diejenigen Punkte, auf welche in einem Commentar über das Marcusevangelium die Hauptaufmerksamkeit gerichtet werden mußte. Ueberall habe ich mich bestrebt, das Besondere, unser Evangelium von den beiden anderen synoptischen Evangelien Unterscheidende deutlich hervorzuheben und daraus ein Gesammtbild von der Composition und dem Zwecke der ganzen Schrift zu entwerfen.

Meine Stellung zur Marcushypothese in ihren verschiedenen Formen und zu ihrem Antipoden, der Traditionshypothese, ist hinlänglich bekannt. Ich kann die synoptische Frage weder als rein literarisches, noch als ein von allen schriftlichen Vorlagen unabhängiges Problem betrachten. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß die kritischen Versuche zur Lösung dieses Räthsels einen großen Reiz ausüben, und ich habe es mir nur ungern versagt, denselben in der ganzen Anlage meiner Arbeit eine größere Berücksichtigung zu theil werden zu lassen. Aber andererseits ist auch nicht zu verkennen, daß, wenn man selbst vom Einzelnen absieht und mehr das Ganze im Auge zu behalten sucht, vom eigenen Standpunkte der Kritik aus sich schwer wiegende Bedenken erheben. Man vergleiche z. B. mit den Ausführungen von Holtzmann und Weiß die Bemerkungen von Schegg und Godet, und man wird sich bald überzeugen, wie durchaus entgegengesetzt dieselben Erscheinungen beurtheilt und verwerthet werden können. Dieß scheint mir ein Beweis für die Thatsache zu sein, daß, den historischen Nachrichten über die neutestamentliche Schriftabfassung entsprechend, weder die Tradition ganz außer Acht gelassen noch allein berücksichtigt werden darf. Indem ich die Mitte zwischen beiden Extremen einzuhalten suchte, war es mir möglich, auch im Marcusevangelium in manchen Punkten eine Originalität anzuerkennen, ohne eine Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium in Abrede stellen oder diese auf die „Spruchsammlung" beschränken zu müssen. Auch vom katholischen Standpunkte aus hat ja bei den unbestreitbaren Differenzen zwischen den Evangelien die Frage nach der ursprünglichen Form einen großen Werth. Ließe sich die Priorität des Marcusevangeliums historisch erweisen, so läge kein Grund gegen ihre Annahme vor. Denn die Frage berührt die Dogmatik nicht, welche bei dem verwandten

Problem des Jacobusbriefes einen großen Theil der protestantischen Exegeten so lange beherrscht hat.

Auch in diesem Commentar habe ich die Geschichte der Exegese getreu zu Rathe gezogen. Die Auswahl der Autoren und Citate wurde so viel als möglich in der Weise getroffen, daß die Hauptperioden erkannt werden können. Wenn ich aus der neueren Zeit manche Namen aufgenommen habe, welche dem Nichtfachmanne gleichgiltiger sind, so wird man dieses Verfahren mit dem Interesse des Ganzen entschuldigen können. Um dem gewöhnlichen Leser wenigstens einige Erleichterung zu bieten, habe ich die wegen des ganz corrupten Textes zahlreichen kritischen Bemerkungen in die Anmerkungen verwiesen. Ich habe gewöhnlich die Namen der Hauptkritiker beigefügt und bemerke nur noch, daß ich von Tregelles je den eigentlichen Text citirt habe, der schon im J. 1857 edirt wurde. Die Verweisung auf die von anderer Hand später hinzugefügten Corrigenda und Addenda hielt ich nach der ed. VIII. von Tischendorf nicht mehr für nothwendig. Eine deutsche Uebersetzung habe ich wie im Commentar über das Matthäusevangelium nicht beigefügt. Wer den Commentar aufmerksam liest, wird sich überzeugen, daß eine solche bei dieser Art der Behandlung überflüssig ist. Der katholische Exeget muß ohnehin stets besorgt sein, daß seine Bücher nicht zu umfangreich werden. Das Sachregister dürfte zum Nachschlagen willkommen sein. Ich habe dasselbe auch auf das Matthäusevangelium ausgedehnt, weil in diesem aus Versehen die Kapitels- und Versangaben am Kopfe weggelassen worden sind.

Tübingen, im Februar 1881.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Seite

§ 1. Der Verfasser. 1. Die Lebensumstände desselben 1
2. Die Nachrichten der Väter 9
§ 2. Die Entstehungsgeschichte des Marcusevangeliums:
1. Sein Verhältniß zu Petrus 10
2. Sein Verhältniß zum Matthäus- und Lucasevangelium . 23
3. Schlußfolgerungen 32
§ 3. Bestimmung und Zweck des Marcusevangeliums 35
§ 4. Ort und Zeit der Abfassung; Sprache 45
§ 5. Charakter und Eintheilung des Marcusevangeliums 49
§ 6. Exegetische Literatur 52

Erklärung.

Vorgeschichte.

(1, 1—13.)

§ 7. Johannes der Täufer. 1, 1—8. 59
§ 8. Die Taufe und Versuchung Jesu. 1, 9—13. 74

Erster Theil.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

I. Der erste Erfolg und die Opposition.

A. Der erste Erfolg der öffentlichen Thätigkeit Jesu . . . 82

§ 9. Das erste Auftreten Jesu in Galiläa. 1, 14. 15. 83
§ 10. Die Berufung der beiden Brüderpaare. 1, 16—20. 85

Seite

§ 11. Die Dämonenaustreibung. 1, 21—28. 90
§ 12. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. 1, 29—34. . . . 100
§ 13. Der Rückzug aus Kapharnaum. 1, 35—39. 105
§ 14. Die Heilung des Aussätzigen. 1, 40—45. 109

B. Die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus . 113

§ 15. Die Heilung des Gichtbrüchigen. 2, 1—12. 114
§ 16. Die Berufung des Levi und das Essen mit den Zöllnern und Sündern. 2, 13—17. 125
§ 17. Vom Privatfasten. 2, 18—22. 130
§ 18. Die Sabbatfeier. 2, 23 — 3, 6. 134

II. Aussonderung und Bekehrung der neuen Gemeinde.

A. Die wahren Jünger Jesu 147

§ 19. Die Apostelwahl. 3, 7—19. 147
§ 20. Die böswillige Erklärung der Teufelaustreibung und die Verwandten Jesu. 3, 19 b—35. 157
§ 21. Das Reden Jesu in Parabeln. 4, 1—34. 166
1. Die Parabel vom Säemann. 4, 1—20 (25). 167
2. Die Parabel vom fruchttragenden Acker. 4, 26—29. . . . 180
3. Die Parabel vom Senfkorn. 4, 30—32 (34). 185

B. Die Selbstbezeugung Jesu für seine Jünger 188

§ 22. Die Stillung des Seesturmes. 4, 35—41. 189
§ 23. Die Heilung des Besessenen von Gerasa. 5, 1—20. 193
§ 24. Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüssigen Frau. 5, 21—43. 202

C. Das Ergebniß der Scheidung 213

§ 25. Jesus in Nazareth. 6, 1—6. 214
§ 26. Die Aussendung der Jünger. 6, 6 b—13 218

III. Das Wanderleben Jesu in Galiläa.

A. Die Unterweisung der Jünger bis zum Bekenntnisse Petri . . 223

§ 27. Die Enthauptung des Täufers. 6, 14—29. 224
§ 28. Die erste Brotvermehrung und das Wandeln auf dem Meere. 6, 30—52. 232
§ 29. Jesus im Lande Gennesareth. Das Essen mit unreinen Händen. 6, 53 — 7, 23 241
1. Die Heilungen auf dem westlichen Ufer. 6, 53—56. . . . 241
2. Das Essen mit ungewaschenen Händen. 7, 1—23. . . . 243
§ 30. Jesus in der Gegend von Tyrus. 7, 24—30. 253
§ 31. Die Heilung des Taubstummen. 7, 31—37. 257
§ 32. Die zweite Brotvermehrung. 8, 1—9. 262
§ 33. Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. 8, 10—21. . . . 266
§ 34. Die Blindenheilung zu Bethsaida. 8, 22—26. 272

Seite

B. Das Bekenntniß des Petrus und die Vorbereitung der Jünger auf die letzten Ereignisse 275

§ 35. Das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung. 8, 27—9, 1. 276
§ 36. Die Verklärung Christi. 9, 2—13. 285
§ 37. Die Heilung des besessenen Knaben. 9, 14—29. 292
§ 38. Die zweite Leidensweissagung und der Rangstreit. 9, 30—50. . . 301

Zweiter Theil.

Die Reise nach Jerusalem; Tod und Auferstehung.

I. Jesu in Peräa.

§ 39. Von der Ehescheidung und Kinderliebe. 10, 1—16. 315
§ 40. Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums. 10, 17—31. . . 322
§ 41. Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Zebedäiden. 10, 32—45. 329

II. Einzug in Jerusalem. Die Streitreden. Die eschatologische Rede.

§ 42. Die Blindenheilung in Jericho und der Einzug in Jerusalem. 10, 46—11, 11. 334
§ 43. Die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung. 11, 12—26. 341
§ 44. Die Streitreden mit den Hierarchen. 11, 27—12, 12. 347
§ 45. Die Versuchungsfragen. 12, 13—34. 353
§ 46. Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Wittwe. 12, 35—44. 360
§ 47. Die eschatologische Rede. 13, 1—37. 363

III. Leiden, Tod und Auferstehung.

§ 48. Die Salbung und das Paschamahl. 14, 1—31. 377
§ 49. Jesus in Gethsemane. 14, 32—42. 389
§ 50. Die Gefangennahme. 14, 43—52. 392
§ 51. Die Verurtheilung Jesu und die Verleugnung des Petrus. 14, 53—72. 395
§ 52. Jesus vor dem römischen Gericht. 15, 1—15. 402
§ 53. Kreuzweg und Kreuzigung. 15, 16—32. 405
§ 54. Tod und Begräbniß. 15, 33—47. 408
§ 55. Auferstehung und Himmelfahrt. 16, 1—20. 413
§ 56. Der Schluß 422

Einleitung.

§ 1.

Der Verfasser.

1. Die Lebensumstände desselben.

Als Verfasser des zweiten Evangeliums in unserem Kanon wird in der Ueberschrift und von den Vätern Marcus genannt. In der Apostelgeschichte wird ein Johannes erwähnt, der den Beinamen Marcus führte (12, 12. 25; 15, 37) und deßhalb bald bloß Johannes (13, 5. 13), bald bloß Marcus (15, 39) genannt wird. In den Briefen (1 Petr. 5, 13; Kol. 4, 10; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11) und in der Tradition wird nur der Name Marcus gebraucht. Es geht daraus hervor, daß Marcus, wie andere Missionäre der apostolischen Zeit, einen doppelten Namen hatte, einen hebräischen und einen lateinischen (griechischen). Im Laufe der Zeit kam der erstere außer Gebrauch, so daß er später in der Geschichte gar nicht mehr erwähnt wurde. So wurde auch Saulus zu einem Paulus, Kephas zu einem Petrus, Joseph Barsabbas und Jesus erhielten den Beinamen Justus (Apg. 1, 23; Kol. 4, 11), Symeon den Beinamen Niger (Apg. 13, 1)[1]. Marcus (Maricus von mas, altdeutsch Mahr für Mann) ist ein römischer Vorname (praenomen), der in der Umgangssprache in einen Beinamen (cognomen) verwandelt wurde und an die Stelle des gewöhnlichen Namens trat[2]. Man kann also daraus

[1] Auch sonst verdrängte der Beiname als der gewöhnliche den andern, z. B. Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, Ἰωσῆς ὁ ἐπικαλούμενος Βαρνάβας, Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας (Josephus Antt. 18, 2, 2) hießen schlechtweg: Thaddäus, Barnabas, Kaiaphas im gewöhnlichen Leben (vgl. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 4. A. 1847. II. S. 55).

[2] Die Römer hatten einen dreifachen Namen, bestehend aus dem Praenomen als Bezeichnung der Person (Individualname), dem Nomen als Bezeichnung der gens (Geschlechtsname) und dem Cognomen als Bezeichnung der Familie (Familienname). Vgl. Marquardt, Röm. Privatalterthümer 1864. (5) 1 S. 10 ff. Eine Vertauschung des Vornamens mit dem Beinamen wird nicht berichtet. Es handelte sich aber bei den in's Abendland kommenden Orientalen auch nur um eine römische Bezeichnung, welche in der Regel als Beiname betrachtet wurde. Drei Namen waren ohnehin nicht nöthig. Praenomen und nomen wurden seit Augustus gern umgestellt, z. B. Titius Justus Apg. 18, 7. Cyrill von Alexandrien (Victor von Antiochien?) schreibt vom Standpunkte der Tradition aus: Μάρκος . . ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἰωάννης (Ὑπόθεσις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγ. bei Cramer, Catena graeca 1844. I. p. 263).

nicht schließen, daß Johannes Marcus und Marcus zwei verschiedene Personen waren. Ebenso wenig ist man berechtigt, aus historischen Gründen zwischen Marcus dem Begleiter Pauli und Marcus dem Begleiter des Petrus zu unterscheiden, wie es Patrizzi nach älteren Vorgängen neuerdings wieder gethan hat[1]. Petrus nennt den Marcus in seinem ersten Briefe (5, 13) ὁ υἱός μου, das aber nicht von einer leiblichen Sohnschaft (de Wette, Credner u. a.) zu erklären ist, sondern nach dem Sprachgebrauche des N. T. (1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19; Philem. 10) eine geistige Verwandtschaft bezeichnet. Wahrscheinlich ist Marcus von Petrus getauft worden.

Die Mutter des Marcus hieß Maria und besaß in Jerusalem ein eigenes Haus (Apg. 12, 12), in welchem sich die Christen zu versammeln pflegten. Für die Bekanntschaft des Petrus mit dieser Familie zeugt die Nachricht der Apostelgeschichte, daß er nach seiner Befreiung aus dem Kerker zu ihrem Hause seine Schritte lenkte und alsbald von der Thürhüterin an der Stimme

---

[1] Fr. Xav. Patritii e S. J. De evangeliis libri tres. Friburgi 1853, I p. 35. In Marcum commentarium. Romae 1862. Appendix I. p. 233—244. An letzterem Orte antwortet er auf die Kritik Welte's über das erstgenannte Werk (Theol. Quartalschrift 1854, 4. H.). Er beruft sich zunächst auf seine Vorgänger Baronius, Tillemont, Cotelier u. a. (vgl. Grotius, Jansen jun., C. a Lapide, Calmet, Schleiermacher, Kienlen, Molini, Danko) und geht dann auf die drei Gegenbemerkungen Welte's ein: 1. Den Alten war nur ein Gehilfe der Apostel Namens Marcus bekannt. 2. Es wäre unerklärlich, daß der Begleiter des Paulus Namens Marcus im Alterthum ganz verschollen wäre. 3. Wie kein Alter den in der Apostelgeschichte und den pauliniſchen Briefen genannten Marcus von dem Verfasser des Evangeliums unterschied, so gab es welche, die beide Marcus für identisch erklärten. In Betreff des ersten Punktes gibt Patrizzi zu, daß kein alter Schriftsteller von zwei Marcus ausdrücklich rede, er glaubt aber, daß die Art und Weise, wie sie von Marcus reden, zu dem Schlusse auf zwei Marcus berechtige, denn die einen (Papias, Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Origenes, Eusebius, Damasus, Epiphanius, Gregor Naz., Leo M. u. a.) berichten nur von dem Schüler des Petrus, die andern wenigen (Constit. ap. II, 57, Pseudo-Origenes de recta in Deum fide I. p. 806, Delarue, Hesychius) nur von dem Schüler Pauli, beide aber legen ihm das Evangelium bei. Zu den letzteren gehören auch diejenigen, welche den Marcus als Schüler des Paulus erwähnen, aber nichts von der Abfassung des Evangeliums bemerken (Ambrosiaster, Johannes Damascenus). Andere unterscheiden deutlich zwischen beiden (Dionysius Alex. bei Eusebius h. e. 7, 25, 15 ed. Lämmer, Johannes Damasc. zu Kol. 4, 10 und Eusebius 2, 15, 16; Chrysostomus in Col. Hom. 11, 2; in Philem. Hom. 3, 2; in Act. Hom. 16, 3. 28, 2. 34, 2, wo er den Begleiter des Paulus nicht einen Evangelisten nenne, während er den Lukas in Col. Hom. 12, 1 als solchen bezeichne und darin den Grund seiner Erwähnung finde in II Tim. Hom. 10, 1; dagegen setze er den Verfasser des Evangeliums zu Petrus in Beziehung in Matth. Hom. 85 al. 86, 1 und sage ibid. 1, 2: ὁ μὲν (Λουκᾶς) γὰρ Παύλου, ὁ δὲ Πέτρου μαθητὴς ὤν. Hieronymus nicht Philem. 24, aber im Katalog). Darnach scheine es ihm nicht zweifelhaft, daß zwei Marcus anzunehmen seien. Vielleicht sei Johannes Marcus der von Papias genannte Presbyter Johannes (2 Tim. 4, 11. Const. ap. VII, 46). Zu Punkt 2 bemerkt er, daß die Väter allerdings bei der Erklärung der pauliniſchen Stellen den Marcus als Begleiter des Paulus meinen, aber von seinem Evangelium nichts beifügen, was sie bei Lucas nicht unterlassen. Verschollen seien aber auch andere Begleiter des Paulus und selbst manche Apostel (Eus. 1, 12). Was 3. die positiven Zeugnisse des Alterthums für die Identität anbelange, so sei Hieronymus nicht dazu zu rechnen, die apostolischen Constitutionen und Pseudo-Origenes schreiben nur dem Begleiter des Paulus das Evangelium zu. Erst Victor von Antiochien identificire beide in der zweifelhaften Lebensgeschichte des Marcus in seinem Prolog. Später Alexander Monachus, Oekumenius, Euthymius, Theophylakt u. a.

erkannt wurde (12, 13 f.)[1]. Aber trotzdem, daß Marcus wahrscheinlich aus Jerusalem war und zu den Aposteln in naher Beziehung stand, hatte er den Herrn doch nicht persönlich gekannt. Denn schon Papias oder der Presbyter Johannes, wenn man (gegen Tholuck, Bleek, Steitz, Holtzmann, Weiß u. a.) das ganze Papiasfragment auf den Gewährsmann zurückführen will, berichtet, daß Marcus den Herrn weder gehört habe noch ihm nachgefolgt sei[2], und Eusebius selbst bestätigt diese Angabe[3]. Hieronymus[4], Gregorius u. a. sprechen ihm auch das Sehen des Herrn ab. Augustinus führt nicht, wie Calmet sagt, beide Ansichten an[5], denn er versteht sequi nicht vom persönlichen Nachfolgen, sondern von der Uebereinstimmung mit dem aus den Aposteln sprechenden Christus. Ebenso müssen aber auch die Stellen bei Justin und Tertullian über die Verfasser der Evangelien erklärt werden[6]. Epiphanius ist der erste, welcher den Marcus unter die 72 Jünger einreiht[7], und ihm folgen die Späteren (Pseudo-Origenes de recta in Deum fide, sect. I.[8], Dorotheus, Procopius Diac., Euth., Theophylakt, Nikephorus

---

Es ist unschwer einzusehen, daß keiner dieser Gründe entscheidend ist. Keine Nachricht spricht die Duplicität bestimmt aus, die Stelle des Victor Ant. ist echt (Cramer, Cat I. p. XXVI. sq.) und die gewöhnliche Hervorhebung der Begleitung des Petrus erklärt sich einerseits aus der eigenthümlichen Lösung des Verhältnisses zu Paulus (Apg. 16, 37 ff.) und anderseits aus der Beziehung des Ev. zu der Predigt des Petrus.

[1] Schegg (Commentar 1870, I S. 5; Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Lande 1867, I S. 279) schließt aus Apg. 12, 24 (12), daß Petrus im Hause der Maria wohnte. Deßhalb wurde es eine von den sieben ersten Kirchen, entsprechend den sieben Diakonen, und wird noch gegenwärtig in Jerusalem gezeigt. Nach andern soll das Kloster der syrischen Jakobiten an der Stelle dieses Hauses auf Sion stehen. Die dabei befindliche Kirche ist dem hl. Marcus geweiht und gilt den Jakobiten als die älteste christliche Kirche (Sepp, Jerusalem 1864. I S. 709).

[2] Euseb. 3, 40, 17: Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ.

[3] Demonst. ev. 3, 5: Οὐ γὰρ παρῆν ὁ Μάρκος τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λεχθεῖσιν.

[4] Prologus in ev. Matthaei: Secundus Marcus . . . qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum (Petrum) audierat praedicantem, iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem. Gregor Dial. I. praef.

[5] De consensu evang. 1, 2, 3: Sed in conscribendo evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum quos ante passionem Dominus elegit, primum atque ultimum locum duo tenuerunt, primum Matthaeus, ultimum Johannes: ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant, tamquam filii amplectendi, ac per hoc in loco medio constituti, utroque ab eis latere munirentur. Vgl. contra Faust. 17, 3: Lucae ac Marci evangelium, qui eosdem discipulos secuti sunt.

[6] Justin, Dial. c. Tr. c. 103 p. 331 D: Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι. Vgl. Apol. I, 66 p. 98 B. Tertullian cont. Marc. 4, 2: Constituimus in primis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum: si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, et post apostolos: quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit.

[7] Haer. 51, 6: Οὗτος δὲ εἷς ἐτύγχανεν ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ ῥήματι, ᾧ εἶπεν ὁ κύριος (Joh. 6, 54), ὡς τοῖς τὰ εὐαγγέλια ἀναγνοῦσι σαφὴς ἡ παράστασις.

[8] Darauf ist wohl die Bemerkung des Euthymius in der Vorrede zum Lucasevan-

u. a.) nach; da aber kein historischer Grund dafür angeführt wird, so kann man darin bloß das Bestreben erblicken, den Evangelisten zu einem Augenzeugen zu machen. Wie Calmet daraus eine Uebereinstimmung der Alten machen konnte (Prolegomenon in ev. St. Marci, opp. Wirceburgi 1787 p. 515) ist mir unbegreiflich. Aus der Erzählung vom fliehenden Jüngling (Marc. 14, 51 f.) haben neuere Exegeten (Olshausen, Lange, Reischl, J. Grimm, Lichtenstein, Klostermann, Weiß, Godet) wieder geschlossen, daß der dort genannte Jüngling Marcus selbst sei, weil sich anders jene Scene schwerlich verstehen lasse, aber eine exegetische Schwierigkeit genügt nicht, um der gesicherten und ältesten Tradition zu widersprechen (C. a Lapide, Langen, Schegg). Noch geringeren Werth haben die späteren Nachrichten, daß Marcus Priester gewesen sei [1], denn sie erweisen sich als eine Folgerung aus der Verwandtschaft des Marcus mit Barnabas (Kol. 4, 10), der ein Levite war (Apg. 4, 36) [2]. Mit dieser Legende hängt die weitere zusammen, Marcus habe sich nach seiner Bekehrung zum Christenthum den Daumen abgeschnitten, um nicht Priester werden zu müssen [3].

Mit Saulus und Barnabas, welche zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius nach Jerusalem gekommen waren (Apg. 11, 30; Eus. 2, 12), ging Marcus um das Jahr 44 p. Ch. nach Antiochien zurück [4] (Apg. 12, 25) und begleitete dieselben auf der ersten Missionsreise (a. 45), welche über Cypern nach Pamphylien ging. In Perge in Pamphylien kehrte er aus einem unbekannten Grunde um (Apg. 13, 13). Ob den Residenzbewohner die Unwirthlichkeit der rauhen Gegend abschreckte (Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. 1873. II S. 527; Bleek-Mangold, Einleitung in das

---

gelium zurückzuführen: Φασὶ δέ τινες, καὶ μᾶλλον Ὠριγένης, ὅτι τοῖς ἑβδομήκοντα ἀποστόλοις καὶ Μάρκος καὶ Λουκᾶς, πρὸ τοῦ δεσποτικοῦ σταυροῦ, συνηριθμηντο. Denn die Vermuthung des Herausgebers (Migne, Opp. Euth. t. II. 1864 p. 858 Not. 4), daß Euthymius aus dem 1. Bande des Commentars in das Matthäusev. schöpfe, wird durch Eusebius h. e. 6, 25 nicht bestätigt.

[1] Pseudo-Hieronymus praef. in ev. Marci: Leviticus genere et sacerdos. Beda praef.: Tradunt autem hunc natione Israelitica et sacerdotali ortum prosapia, ac post passionem ac resurrectionem Domini salvatoris ad praedicationem apostolorum evangelica fide ac sacramentis imbutum atque ex eorum fuisse numero, de quibus scribit Lucas (Act. 6, 7).

[2] Dieß ist das argumentum, welches Maldonat (praef. in Marc.) bei dem ignotus et non vetustissimus auctor des pseudo-hieronymianischen Commentars vermißt.

[3] Hippolyt, Philos. 7, 30: Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος (der Stummelfingerige). Pseudo-Hieronymus in cod. Amiatino praef. in Marcum: Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. Ebenso eine arabische Handschrift (Fleischer, Zeitschr. der M. G. VIII, 1854 S. 586). Diese Nachricht würde zwar mit der Verwandtschaft zum Leviten Barnabas stimmen (Hilgenfeld, Einleitung 1875 S. 497), ist aber unverbürgt. Ein Spott der Philosophumenen gegen das kurze Evangelienbuch (Keim, Leben Jesu, 1867, I S. 85) ist modern.

[4] Dieß ist die ungezwungene Zeitbestimmung, da die Apostelgeschichte den im Frühjahr 44 erfolgten Tod des Herodes Agrippa I. vorher berichtet. Damit stimmt auch Josephus hinsichtlich der Hungersnoth überein (Antt. 20, 5, 1 f.). Die Verlegung der Rückreise in das J. 42 (Reithmayr, Einleitung in das N. T. 1852 S. 453 f.; Aberle, Einleitung in das N. T. her. v. Schanz S. 54; Schmid, Petrus in Rom. Luzern 1879 S. 44 u. a.) ist durch die Tradition über die Reise des Petrus nach Rom veranlaßt.

N. T., 3. Aufl. 1875 S. 135, zum Theil schon Chrysostomus [1]), oder jüdische Befangenheit von dem freier gesinnten Paulus zurückhielt (Haneberg, Gesch. der Offenbarung, 3. Aufl. 1863. S. 617; Hilgenfeld, Einleitung S. 227; J. Grimm, Einheit der Evang., 1868. S. 510 Anm. 1; Mangold a. a. O. S. 135 Anm. 1), oder das selbständige Wesen des Letzteren abstieß (Schegg, Marcusev. I S. 6) ist schwer zu entscheiden; das erste dürfte bei dem Neubekehrten noch am wahrscheinlichsten sein, da zudem Paulus, entgegen der jüdischen Gewohnheit, sich seinen Lebensunterhalt durch eigene Handarbeit zu verschaffen suchte (Vgl. Hug, Einleitung, II S. 55; Aberle l. c. S. 175)[2]. Paulus und Barnabas setzten ihre Reise ohne Marcus fort, aber beim Antritte der zweiten Missionsreise bestand Paulus darauf, daß Marcus von der Begleitung ausgeschlossen bleibe, und verzichtete lieber auf die Begleitung des Barnabas (Apg. 15, 37 f.), der dann mit Marcus nach Cypern ging (15, 39). Ueber diese „dissensio" kann man nur mit Hieronymus (adv. Pelag. lib. II; Op. II, 763) sagen: Paulus severior, ille clementior, uterque in suo sensu abundat. Et tamen dissensio habet aliquid humanae fragilitatis.

Von dieser Zeit an verschwindet Marcus aus der Apostelgeschichte und wir müssen zur Ergänzung und Weiterführung der Lebensgeschichte die patristischen Nachrichten zu Hülfe nehmen. Nach diesen war er der Begleiter und Dolmetscher[3] des Petrus in Rom. Ueber die Zeit des ersten Aufenthaltes des Petrus in Rom gehen aber die Ansichten weit auseinander. Papias gibt weder eine Orts- noch eine Zeitbestimmung, Clemens von Alexandrien läßt die letztere gleichfalls unsicher, Eusebius aber, der sich wenigstens für die Abfassung des Marcusevangeliums auf das Zeugniß jener Väter stützt, nennt

---

[1] In Act. Hom. 28, 2: Ἅτε ἐπὶ μακροτέραν λοιπὸν στελλομένων ὁδόν· καίτοιγε ὑπηρέτης ἐκεῖνος ἦν, αὐτοὶ δὲ τὸν κίνδυνον εἶχον . . . οὐκ ὠργίσθη (Παῦλος) πρὸς Ἰωάννην, οὐ γὰρ τούτου ἦν· ἀλλὰ τοῦ ἔργου εἴχετο· οὐκ ἐδειλίασεν, οὐκ ἐφοβήθη ἐν μέσῳ πλήθους ἀπειλημμένος.

[2] Hitzig, Johannes Marcus und seine Schriften. 1843 S. 152 glaubt, es habe dem Marcus in seiner untergeordneten Stellung (ὑπηρέτης Apg. 13, 5) an Lust und Eifer εἰς τὸ ἔργον (15, 38) gefehlt. Doch reflectirt er schon auf den hochfahrenden Sinn des Verfassers der Apokalypse, der mit dem Feuergeiste des Paulus leicht zusammenstoßen konnte! Auch Keil (Commentar über die Evv. des Marcus und Lucas. 1879 S. 1) folgert aus Apg. 15, 38 einen Mangel an Energie und Ausdauer im Werke des Herrn.

[3] Wir werden die Stellen später (S. 9) im Zusammenhange anführen. Hier sei nur bemerkt, daß der schon bei Papias genannte ἑρμηνευτής sehr verschieden erklärt wird. Die einen finden darin bloß den schriftlichen Bearbeiter der Predigten des Petrus (Hug, Fritzsche, Thiersch, Meyer, Holtzmann, Klostermann, Grau, Weiß, Keil), andere machen ihn zum Dolmetscher für das dem Petrus unverständliche oder weniger geläufige Griechisch (Kuinöl, Schleiermacher, W. Grimm in Theol. Stud. u. Kritiken 1872 S. 685 ff.; Weiffenbach) oder für das Lateinische (Bleek) oder für beides (Schenkel). Die letzteren Erklärungen des Wortes entsprechen der Etymologie, da es aber doch unwahrscheinlich ist, daß Petrus das gewöhnliche Griechisch nicht verstand oder in Rom lateinisch verkehren mußte, so bleibt doch nur die Beziehung des Wortes auf die schriftliche Unterstützung übrig, ohne daß daraus ein Präjudiz für das Marcusevangelium geschöpft werden darf, obwohl sich ein solches schon bei Hieronymus findet: Habebat ergo (Paulus) Titum interpretem (beim 2. Korintherbriefe) sicut et beatus Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est (ad Hedib. qu. 11).

die ersten Regierungsjahre des Claudius und reiht die Gründung der römischen Kirche der Errichtung der antiochenischen zeitlich an[1]. Ihm folgt Hieronymus, indem er noch bestimmter das zweite Jahr der Regierung des Claudius angibt[2]. Daher ist es allgemeine katholische Tradition, Petrus sei in der ersten Regierungszeit des Claudius, wahrscheinlich im J. 42 zum ersten Mal nach Rom gekommen[3]. Nimmt man nun an, daß Marcus den Petrus bereits auf dieser Reise, welche Apg. 12, 17 mit dem geheimnißvollen ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον angedeutet wird, begleitete, was insofern wahrscheinlicher ist, als Petrus das erste Mal noch nothwendiger als später einen Begleiter und Dolmetscher nöthig hatte, so muß man auch weiter annehmen, daß die Gefangennehmung des Petrus in den Anfang der Regierung des Herodes Agrippa (41—44) fiel, obwohl der Bericht der Apostelgeschichte (12, 13 ff.) das Ende näher legt, weil unmittelbar darauf der Tod des Herodes erzählt wird (v. 19 ff. So auch Calmet, Feilmoser, Hitzig, Haneberg, Langen, Hausrath u. a). Lucas hätte dann nicht den historischen Zusammenhang, sondern den Connex zwischen Schuld und Strafe berücksichtigt (Reithmayr, Aberle, Schmid u. A.), was auch in den Parallelen bei Josephus eine Bestätigung findet. Die andere Möglichkeit, daß die erste Missionsreise Pauli später begonnen hat und deßhalb Marcus, auch wenn Petrus erst im J. 44 nach Rom gereist ist, wieder zu Paulus zurückgekehrt sein konnte, kommt weniger in Betracht, weil sie mit der Tradition nicht harmonirt[4], doch ist die schon

---

[1] H. e. 2, 14: Παρὰ πόδας ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικοῦτον λυμεῶνα βίου (sc. Σίμωνα) χειραγωγεῖ. Chronicon ad ann. 2 Claudii (ed. Schöne p. 152): Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν εἰς Ῥώμην ἄπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον· ὁ δ' αὐτὸς μετὰ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη ἕως τελεώσεως αὐτοῦ.

[2] In der Uebersetzung des Chronikon: Ubi (Romae) praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat (Versio armen.: annis viginti). De vir. ill. c. 1: Simon Petrus . . . secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit.

[3] Da es uns hier zu weit führen würde, wenn wir die historische Frage gründlich besprechen wollten, so verweise ich auf: Kunstmann, Histor.-pol. Blätter 1857, 2, 585 ff., Hagemann, Die römische Kirche 1864 S. 661 ff., Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus 1873 S. 21 ff.; Schmid, Petrus in Rom 1879 S. 41 ff. Vgl. auch Aberle, Kirchen-Lex., 8, 332 ff., u. Einl. S. 55. Nur einen späteren Aufenthalt unter Nero nahmen katholischerseits an: Pagi, Critica in Annales Baronii t. I ad ann. 43 et 54, Herbst, Tübinger Theol. Quartalschrift 1820 S. 567 ff., Hug, Einleitung II S. 60, Feilmoser, Einleitung 2. A. 1830 S. 108 u. 504 f., A. Maier, Einleitung 1852 S. 406 ff., Römerbrief 1847 S. 6 ff. Auch Schwarz, Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synopt. Evv. 1844 S. 33 hat sich dafür entschieden, aber diese Ansicht Kirchen-Lex. 3, 781 wieder zurückgenommen. Godet hat also nur zum Theil Recht, wenn er dahin la plupart des écrivains catholiques sérieux et indépendants rechnet (Comm. sur l'ép. aux Rom. 1879, I p. 80). Wieseler beschränkt sich wenigstens auf die „frommen und gelehrten" Katholiken Hug, Ad. Maier u. a. (Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums. Leipzig 1880 S. 55).

[4] Weil nach Irenäus und Clemens von Alex. die Abfassung des zweiten Evangeliums unmittelbar vor oder nach dem Tode der beiden Apostelfürsten zu setzen sei und dieß um so mehr, als wir annehmen müssen, daß Marcus erst während der letzten Missions-

oben (S. 4) gemachte Bemerkung, daß Paulus seine Reise erst nach dem J. 44 angetreten hat, davon unabhängig; denn ist Petrus früher mit Marcus nach Rom gereist, so konnte dieser um so leichter wieder zurückgekehrt sein. Ueber alles Weitere sind wir aber ohne Nachricht. Nur so viel wissen wir noch aus der Apostelgeschichte, daß, wie Petrus im J. 51 wieder in Jerusalem beim Apostelconcil war (15, 7 ff.), so auch Marcus um's J. 52 in Antiochien weilte und von da mit Barnabas nach Cypern ging (15, 39).

Da Marcus in den in der ersten römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Apostels Paulus an Philemon (v. 24) und die Kolosser (4, 10) unter den Grüßenden erwähnt wird, so hat er sich zur Zeit der Abfassung derselben (a. 62 oder 63) in Rom befunden und war von Paulus wieder aufgenommen worden. Denn weil sonst der Sache nirgends gedacht wird, so ist er wahrscheinlich erst in Rom mit Paulus zusammengetroffen [1]. Da Petrus in keinem Briefe aus dieser Zeit erwähnt wird, so war er damals abwesend von Rom. Denn ein ununterbrochener Aufenthalt des Petrus in Rom ist für keine Zeit wahrscheinlich. Marcus war im Begriffe, nach Kleinasien abzureisen (Kol. 4, 10), und hat diese Reise wohl auch ausgeführt. Wenn aber, wie jetzt wieder vielfach angenommen wird (Ewald, Aberle, Einl. S. 258; Hundhausen S. 92; Schmid S. 55), der erste Brief des Petrus zu Rom im J. 63 oder 64 geschrieben worden ist [2], so wäre Paulus bereits am Ende seiner Gefangenschaft angekommen gewesen. Es wäre dann vorauszusetzen, daß Marcus kurz zuvor mit Petrus in Rom angekommen war (Schmid, S. 51 Anm. 2; Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1876 S. 77). Denn daß Marcus vor der Befreiung des Paulus nach Kleinasien reiste, dort mit Petrus zusammentraf und nach Rom zurückkehrte, wo Paulus unterdessen befreit worden war (Bisping, Kath. Briefe, 1871 S. 98) ist wenig einleuchtend, da er schwerlich vor einer Entscheidung über das Loos des Apostels abgereist ist. Jedenfalls ist Marcus später wieder von Rom weggereist, denn 2 Tim. 4, 11 erhält Timotheus von Paulus den Auftrag, selbst nach Rom zu kommen und den Marcus mit zu bringen. Ist aber dieser Brief,

---

thätigkeit des Petrus dessen Begleiter war, so folgert Schwarz (Unters. S. 14 f.), daß auch alle jene Schriftsteller, welche von der Abhängigkeit des Marcus von Petrus sprechen, nur jene Zeit im Auge haben. Es sei geschichtlich erwiesen, daß Marcus erst später der Schüler Petri wurde (S. 29).

[1] Hitzig l. c. S. 167 ff. und Sepp, Das Hebräerevangelium München 1870 S. 59 beziehen auch 2 Kor. 8, 18 auf Marcus. H. erklärt daraus die Wiedervereinigung des Marcus mit Paulus. Marcus sei nicht durch Selbstwahl, nach dem freien Willen des Apostels, sondern (v. 19) von Seite der Gemeinden ihm zum Reisegefährten gesetzt. Sepp beruft sich dafür auf Const. ap. II, 57, wo Lucas und Marcus συνεργοὶ Παύλου genannt werden. Allein dieser Ausdruck ist aus Kol. 4, 11 erklärbar und die Erklärung des εὐαγγέλιον von einem schriftlichen Evangelium könnte zwar aus den Vätern belegt werden, ist aber nirgends in den paulinischen Briefen gerechtfertigt. Daß unterdessen der Grund der Trennung, die jüdische Befangenheit, weggefallen war (J. Grimm, Einh. S. 511) ist außer Zweifel.

[2] Weniger wahrscheinlich ist die Abfassung desselben bei der Ankunft des Paulus in Rom (Schegg, Marcusev. 1, 7; ähnlich Reischl 62 od. 63, Wieseler). Die Verlegung in eine noch frühere Zeit (Weiß a. 54) kann nicht berücksichtigt werden, eher würde ich den Brief der neronischen Verfolgung unmittelbar nachfolgen lassen (Hug, Reuß, Bleek, Mayerhoff, Windischmann, de Wette, A. Maier, Wiesinger, Schott, Huther, Bisping u. a.).

wie mir sehr wahrscheinlich erscheint, in der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben worden, so fällt diese Romreise in die Jahre 65—67 und Marcus war in Rom bei dem Tode der Apostelfürsten anwesend[1]. Nach dem Tode des Petrus ging er nach Alexandrien, denn daß er daselbst gewirkt hat, ist allgemeine Tradition, die schwankenden Zeitangaben scheinen mir aber auf die spätere Zeit hinzuweisen. Eusebius[2], Epiphanius[3], und Hieronymus[4] berichten, daß Marcus nach Abfassung seines Evangeliums nach Aegypten reiste, das Evangelium verkündete und die erste Kirche in Alexandrien gründete. Die bei Eusebius und dem getreu nachschreibenden Hieronymus angeführte Notiz über Philo würde eine ziemlich frühe Zeitbestimmung erheischen, aber es ist ja bekannt, daß die Kirchenväter sich durch die Schrift Philo's über die Therapeuten (de vita contempl.), deren Aechtheit großen Bedenken unterliegt[5], zu diesem Lob Philo's verleiten ließen. Die Bemerkung über das Marcusevangelium verlangt eine andere Stellung der Reise[6]. Nach dem Chronikon des Eusebius (ad a. 62; vgl. auch Const. ap. VII, 46) hatte Marcus im J. 62 den Anianus als Bischof von Alexandrien eingesetzt, dem Katalog des Hieronymus zufolge wäre aber Marcus im achten Jahre des Nero zu Alexandrien gestorben und hätte den Anianus zum Nachfolger gehabt[7]. Da aber diese Angabe schon wegen des ersten Petrusbriefes offenbar unrichtig ist, so bin ich mit Haneberg (S. 687) u. a. der Ansicht, daß Marcus erst nach dem Tode des Petrus nach Aegypten reiste. Ueber seine Todesart lauten die Nachrichten sehr unsicher. Die Kirche zählt ihn zu den Märtyrern[8] und feiert sein Andenken am 25. April. Die Griechen und ein-

---

[1] Sehr problematisch ist die Verlegung dieses Briefes in die erste Gefangenschaft, wenn man doch zwei Gefangenschaften annimmt, und vollends unerweislich die Abfassung beim Beginn derselben (Haneberg a. a. O. S. 686): Paulus verlange, daß Marcus zu ihm komme (2 Tim. 4, 11) und nachdem dieser wirklich eingetroffen ist (Philem. 24), empfiehlt er ihn der Gemeinde von Kolossä, zu welcher er kommen werde (Kol. 4, 10).

[2] H. e. 2, 16: Τοῦτον (sc. τὸν ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ μνημονευόμενον) δὲ τὸν Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὅ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. τοσαύτη δὲ ἄρα τῶν αὐτόθι πεπιστευκότων πληθὺς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐκ πρώτης ἐπιβολῆς συνέστη, δι' ἀσκήσεως φιλοσοφωτάτης τε καὶ σφοδροτάτης, ὡς καὶ γραφῆς αὐτῶν ἀξιῶσαι τὰς διατριβὰς καὶ τὰς συνηλύσεις, τά τε συμπόσια καὶ πᾶσαν τὴν ἄλλην τοῦ βίου ἀγωγὴν Φίλωνα.

[3] Haer. 51, 6: καὶ γράψας (τὸ εὐαγγέλιον) ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγ. Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.

[4] De vir. ill. c. 8.

[5] Vgl. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa. Straßburg 1880. Theol. Quartalschr. 1880 S. 319 ff.

[6] Epiph. l. c. setzt zuerst die Reise hinter die Abfassung des Evangeliums, fährt aber doch fort: Ὅμως διὰ Πέτρου ἀνακάμψας εὐαγγελίζεσθαι καταξιοῦται, πνεύματι ἁγίῳ ἐμπεφορημένος.

[7] De vir. ill. c. 8: Mortuus est autem octavo Neronis anno, et sepultus Alexandriae, succedente sibi Aniano. Wohl nach Euseb. 2, 27: Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀνιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται. Im Prolog zum Matthäusevangelium schreibt Hier.: Marcus interpres apostoli Petri, et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus.

[8] Decretum Damasi 3: Ipseque (Marcus) in Aegyptum directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum martyrium consummavit. Nach

zelne jüngere Martyrologien geben für Marcus den 25. April, für Johannes Marcus den 27. September an, was Patrizzi für seine Unterscheidung Beider benützt hat (p. 240). Im J. 828 brachten venetianische Kauffahrer die Gebeine des hl. Marcus aus Alexandrien zurück[1].

2. Die Nachrichten der Väter über den Verfasser des zweiten Evangeliums.

Auch im Marcusevangelium finden wir wie in dem des Matthäus kein Zeugniß für den Verfasser desselben. Denn selbst, wenn die Geschichte vom fliehenden Jüngling 14, 51. 52 auf den Verfasser zu beziehen wäre, so würde bei der Unsicherheit der Bestimmung des νεανίσκος doch nur so viel daraus gefolgert werden können, daß er ein zur Zeit des Leidens Jesu in Jerusalem oder dessen Umgebung ansässiger junger Mann war. Die sehr stark hebraisirende Sprache des Evangeliums und die Bekanntschaft des Verfassers mit der Geographie Palästina's und mit den jüdischen Gebräuchen beweisen, daß er jedenfalls ein Judenchrist aus Palästina war.

Um so besser ist die äußere Bezeugung des zweiten Evangeliums. Denn für die Abfassung desselben durch Marcus spricht nicht nur die in ein hohes Alterthum hinaufreichende Ueberschrift, sondern auch eine große Reihe ganz bestimmter Zeugnisse des Alterthums, die zum Theil auf eigener Erfahrung, zum Theil auf der Tradition beruhen. Zu den ersten[2] gehören die Zeugnisse des Papias, Clemens Alex. und Irenäus, zu den anderen die der späteren Väter. Sämmtliche Nachrichten stimmen zugleich darin überein, daß Marcus als Begleiter und Dolmetscher des Petrus das Evangelium geschrieben habe, so daß für dasselbe die Autorität des Apostelfürsten in Anspruch zu nehmen sei. Papias, der sich auf den Presbyter Johannes beruft, sagt zwar nicht, daß Marcus ein Evangelium verfaßt habe, sondern erzählt nur, daß er das, was Petrus predigte, aufschrieb[3], aber schon Clemens Alex. bezeichnet die so entstandene Schrift als das Evangelium des Marcus[4] und Eusebius

---

Nikephorus (h. e. 2, 43) wurde er vom Pöbel zu Alexandrien ermordet. Die Notiz des Dorotheus, Marcus sei „sub imperio Traiani, Aprili mense, rudente collo iniecta a loco, cui Bucolus nomen est, usque ad locum, qui Angelorum dicitur, tractum, igne crematum et Bucolo sepultum" findet schon Maldonat im Widerspruch mit der Kirchengeschichte.

[1] Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen 1858 S. 12 nach Andreae Chron. hb. VIII, c. 2 § 6. Muratori, Script. XII, 170.

[2] Bei den apostolischen Vätern finden sich nur zwei sichere Citate: Pastor Hermä Vis. 3, 7, 3 (4, 18) und Sim. 9, 12, 3 (9, 47. 10, 23). Polykarp ep. 7, 2 (14, 38) kann wegen der Parallele Matth. 26, 41 nicht betont werden. Das kurze Evangelium trat hinter das Matthäusevangelium zurück.

[3] Euseb. l. c. 3, 40, 17 (Lämmer): καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

[4] Euseb. 6, 14, 5: Αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (sc. ἐν ταῖς ὑποτυ-

bestätigt diese Nachricht mit Berufung auf die verloren gegangenen Hypotyposen des Clemens [1]. Der etwas ältere Irenäus drückt sich zwar allgemeiner als Clemens aus [2], läßt aber bei der Zusammenstellung der Marcusschrift mit den drei anderen Evangelien über den Charakter derselben keinen Zweifel übrig. Ja selbst Justin kann hierfür citirt werden, da er das Evangelium des Marcus und Lucas Apostelschülern zuschreibt (Dial. c. Tr. c. 103 vgl. S. 3) und die Namen der Zebedäussöhne aus dem Evangelium des Petrus entlehnt [3]. Zu der anderen Klasse von Zeugen sind außer dem schon genannten Eusebius noch Tertullian [4] und Origenes [5] anzuführen. Hieronymus [6] faßt wieder die Tradition zusammen, um von den weiteren Vätern nicht zu sprechen [7].

§ 2.

Die Entstehungsgeschichte des Marcusevangeliums.

1. Sein Verhältniß zu Petrus.

a. Nach den im vorigen § angeführten Ueberlieferungen aus dem Alterthum über die Abfassung des zweiten Evangeliums durch Marcus steht das=

πώσεσι) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, . . . τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

[1] 2, 15, 1: Τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις, (Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας). Demonst. ev. 3, 5: Μάρκος μὲν ταῦτα γράφει, Πέτρος δὲ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ. πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τοῦ Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα.

[2] Euseb. 5, 10, 3: Μετὰ δὲ τὴν τούτων (sc. τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου) ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.

[3] Γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς (3, 17). c. 106 p. 333 D.

[4] Adv. Marc. 4, 5: Licet et Marcus quod edidit (evangelium) Petri affirmetur, cuius interpres Marcus.

[5] Euseb. 6, 25, 5: Δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ ποιήσαντα (sc. ὡς ἐν παραδόσει μαθών).

[6] De vir. ill. c. 8: Marcus discipulus et interpres Petri iuxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus, breve scripsit evangelium. Quod cum Petrus audisset probavit et ecclesiae legendum sua auctoritate dedit, sicut scribit Clemens in sexto ὑποτυπώσεων libro et Papias, Hierapolitanus episcopus. Prologus in Matth. (cf. S. 3 Anm. 4). Ep. ad Hedib. qu. 11 (S. 5 Anm. 3).

[7] Chrysostomus in Matth. 85, 1: καὶ ταῦτα (14, 68) παρὰ τοῦ διδασκάλου μαθών. καὶ γὰρ φοιτητὴς ἦν Πέτρου.

selbe in naher Beziehung zu den Predigtvorträgen des Apostels Petrus in Rom. Zwar nennt der älteste und zugleich ausführlichste Gewährsmann, Papias, Rom nicht als den Ort der Predigt, aber nach den Angaben der späteren Väter, namentlich des Clemens Alex.[1], kann er nur Rom gemeint haben. Daher ist es historisch unbegründet, die traditionelle Entstehungsgeschichte des zweiten Evangeliums für Fabelei zu erklären (Eichhorn, Einleitung, 1804, I S. 554. Vgl. Holtzmann, Die Synoptischen Evangelien 1863, S. 367), weil Papias den römischen Aufenthalt nicht erwähne und dieser so lange zweifelhaft sei, als noch Grund vorhanden sei, zu glauben, daß die Ebioniten den unzweifelhaft feststehenden Martyrertod des Petrus nach Rom verlegt haben. Denn wie man auch über die spätere Verbindung der ebionitischen Simonssage mit der katholischen Petrustradition bei Eusebius und Hieronymus urtheilen mag, jedenfalls kann die letztere nicht einem Mißverständnisse Justins über die bekannte Simonssäule (vgl. Aberle, Einleitung S. 54 Anm. 2) ihre Entstehung verdanken. So viel ist heutzutage doch fast allgemein anerkannt, daß die Clementinen wohl von einer Verfolgung des Simon durch Petrus erzählen, aber diese auf den Orient beschränken, obwohl ihnen die Gründung der römischen Kirche durch Petrus bekannt ist. Die älteste römische Tradition ist davon wesentlich verschieden, weil sie wohl von einer Anwesenheit des Simon in Rom weiß, aber den Petrus nicht damit in Verbindung bringt. Diese rührt erst von Hippolyt her, der aber den Simon dem Petrus, nicht umgekehrt, nachreisen läßt[2]. Daher muß es uns erlaubt sein, die Entstehungsgeschichte des Evangeliums in Rom von Papias her zu datiren. Dieß ist aber nicht so zu verstehen, daß ähnlich wie beim Matthäusevangelium das Zeugniß des Papias von allen Späteren wiederholt und in einer Weise erweitert werde, die den Eindruck hinterlasse, als hätte man in demselben Maße, als man der zunehmenden zeitlichen Entfernung wegen über die Entstehungsverhältnisse unseres Evangeliums *weniger* wissen konnte, *mehr* darüber zu wissen geglaubt (Holtzmann S. 367; vgl. Hilgenfeld, das Evangelium Justins 1850 S. 107 ff.; das Marcusevangelium 1850 S. 116; Einleitung S. 499 ff.). Denn einmal berufen sich gerade die älteren Väter gar nicht auf Papias und es ist an sich nicht wahrscheinlich, daß die Vertreter der alexandrinischen (Clemens, Origenes), afrikanischen

---

[1] Μαρτυρεῖ αὐτῷ (sc. Κλήμεντι) καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας (Euseb. 2, 15, 2) ist freilich kein strenger Beweis für die Predigt in Rom, sondern allgemein zu erklären.

[2] Vgl. die (S. 6 Anm. 3) citirte Literatur über Petrus in Rom. Auch Joh. Delitzsch: Zur Quellenkritik der ältesten kirchlichen Berichte über Simon Petrus und Simon Magus (Studien und Krit. 1874 S. 213 ff.) kommt zu dem Resultat, daß es eine von der pseudoclementinischen Petrus-Simonssage unabhängige Simon- und Petrustradition gab. „Die ursprüngliche Petrus-Simonsage wußte noch nichts von einem Kampfe Simons und Petri in Rom; erst die spätere Gestalt der Petrus-Simonsage hat diesen Conflict auf Grund der Petrustradition und Simonstradition hinzugefügt. Nicht ist, was die katholischen Väter über den Aufenthalt Petri und Simons in Rom (wie über Simon überhaupt) tradiren, ein Ausfluß der häretischen Petrus-Simonsage, sondern es ruht die Schlußgestalt der Petrus-Simonsage auf der katholischen Simontradition und Petrustradition" (S. 260).

(Tert.), kleinasiatischen und gallischen (Iren.) Kirche aus einer und derselben schriftlichen Quelle geschöpft haben, sodann ist es nicht richtig, daß je der Spätere die Abhängigkeit von Petrus gesteigert habe. Denn während Clemens Alex. in den seiner früheren Lebenszeit angehörigen Hypotyposen (Alzog, Patrologie, 1876 S. 123) den Marcus sein Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus schreiben und von diesem weder gebilligt noch mißbilligt werden läßt[1], berichtet Irenäus nur, daß Marcus nach dem Tode des Petrus das von diesem Gepredigte schriftlich überliefert habe[2]. Die Quintessenz der Tradition ist also nur der Satz, daß das Evangelium inhaltlich von der Predigt des Petrus herstamme. Dieß und nichts Anderes will aber auch Tertullian mit seinem „Petri affirmatur" sagen. Ja, auch das „Petro narrante et illo scribente" des Hieronymus kann nicht vom in die Feder Dictiren verstanden werden, denn es steht zwar in der spätern ep. ad Hedibiam (a. 407; vgl. Zöckler, Hieronymus. 1865. S. 298), aber „iuxta quod Petrum referentem audierat" im Katalog (a. 392) und „ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem" im Prolog zum Matthäusevangelium (a. 398) dürfen doch zur Vergleichung beigezogen werden. Darnach scheint aber Hieronymus jede directe Einwirkung des Petrus auszuschließen. Ganz gleich berichtet ja auch Origenes über die Abfassung des Evangeliums, ohne daß bei dem Schüler des Clemens angenommen werden kann, er habe das Evangelium als Dictat des Petrus betrachtet[3]. Wenn Hieronymus von einer Approbation durch Petrus spricht, und sich dafür mit Eusebius auf die Hypotyposen des Clemens beruft, so ist allerdings eine Steigerung anzuerkennen, die aus dem Bestreben, dem Marcusevangelium die apostolische Autorität möglichst zu sichern, hervorging, aber die Entstehungsgeschichte selbst bleibt davon unberührt. Die Approbation wäre erst dem fertigen Evangelium zu Theil geworden[4]. Spätere

---

[1] Vgl. Aberle S. 51 f. Das dunkle προτρεπτικῶς erklärt man am besten durch „ausdrücklich" oder „geflissentlich". Godet deutet das Verhalten des Petrus ähnlich wie Aberle: Il ne devait pas entraver ce travail, s'il pouvait être la source de quelques bénédictions pour l'église; et il ne devait pas non plus l'encourager, car pour que cette oeuvre fût réellement ce qu'elle devait être, ne fallait-il pas qu'elle provînt d'une impulsion plus élevée? Ce détail, dont on s'est moqué, est frappant de vérité (Études bibliques. IIe Série. N. T. Paris 1874 p. 29). In den Adumbrationes in 1 Petri (Pott. II p. 1007) schreibt Clemens: Marcus Petri sectator palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, penitus (petitus) ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae a Petro dicta sunt evangelium, quod secundum Marcum vocitatur.

[2] Selbst wenn Irenäus dadurch mit Papias in Uebereinstimmung steht, so folgt daraus doch nicht, daß er von ihm abhängig ist (Hilgenfeld). Denn aus dem Zeugnisse des Papias geht nur hervor, daß der Presbyter Johannes jede Betheiligung des Petrus ausschloß. Dieß macht die Abfassung nach dem Tode (oder Weggange) des Petrus wahrscheinlich (Ebrard, Klostermann, Weiß, Weissenbach), beweist sie aber nicht. Jedenfalls drückt sich Irenäus hierüber bestimmter aus und er hätte demnach den Einfluß des Petrus abgeschwächt.

[3] Ein Scholion zu Irenäus h. 3, 1, 1 (Cramer, Cat. I, 265) sagt: Οὗτος ὑπὸ Πέτρου ἀποστόλου ἤκουσε τὸ εὐαγγέλιον καὶ συνεγράψατο αὐτό, μαθητὴς ὢν Πέτρου. Cod. L.

[4] Diese Ansicht ist auch noch in der ὑπόθεσις zu Marcus (Caten., Cramer I, 264)

Schriftsteller gingen freilich weiter, indem sie von einem Auftrage des Petrus melden [1] oder obige Stelle des Hieronymus premiren und endlich den Petrus selbst zum Verfasser machen [2]. Uebrigens blieb man im Allgemeinen doch nüchterner. Beda begnügt sich mit der Berufung auf Clemens (in sexto Dispositionum libro) und Papias und leitet die Bestätigung durch Petrus mit der Bemerkung ein: „Petrus vero, ut per Spiritum sanctum religioso se spoliatum comperit furto, delectatus est" (In Marci ev. Ep. ad Accam). Nikolaus von Lyra drückt sich noch zurückhaltender aus [3].

b. Diese Tradition über die Entstehungsgeschichte wurde zwar früher vielfach angefochten, denn nicht nur steht und fällt dieselbe mit dem Aufenthalte des Petrus in Rom, sondern sie widerspricht auch der Griesbach'schen Hypothese über die Entstehung des Marcusevangeliums, aber dennoch ist heutzutage kaum eine traditionelle Ansicht auch von der kritischen Schule so allgemein recipirt wie die vorstehende [4]. Gehen auch in der Erklärung derselben die Meinungen der Kritiker ziemlich weit auseinander, so halten sie doch den Hauptinhalt derselben, die Beziehung des Evangeliums zu Petrus und die Entstehung in Rom, fest. Darin werden sie aber um so mehr bestärkt, als Darstellung und Inhalt des Evangeliums vollständig dazu stimmen. Denn das Evangelium trägt alle Zeichen an sich, welche man von einer Schrift

---

mit Anlehnung an Clemens-Eusebius festgehalten: Τὴν ἱερὰν τοίνυν τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίαν παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ Σωτῆρος δεδιδαγμένος ἦν (Μάρκος), καὶ σὺν αὐτοῖς ἐποιεῖτο ταύτην, καὶ ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπλήρου. Παρακλήσεσι δὲ παντοίαις ἥτουν αὐτὸν αὐτόθι, φασίν, ἔγγραφον αὐτοῖς ἐκθέσθαι τὴν διήγησιν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος, καὶ ταύτην αἰτίαν γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν κτλ.

[1] Kosmas Indikopl. Topogr. V p. 246: Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐντειλαμένου αὐτῷ, Μάρκος συγγραψάμενος εὐαγγέλιον.

[2] Anastas. Biblioth. Vitae Pontt. n. 1. Migne Patr. lat. 213, 989: (Petrus) scripsit duas epistolas quae canonicae nominantur et evangelium Marci.

[3] Marcus . . . certius poterat scribere evangelium a Petro auditum quam ceteri discipuli eius (praef. in Marcum). Euthymius (praef.): Παρ' οὗ καὶ ὅλον τὸν τοῦ εὐαγγελίου λόγον ὁ Μάρκος μεμάθηκεν. Ἔπειτα συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον, ὡς μὲν ἱστορεῖ καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ.

[4] Nach Credner (Einleitung S. 115) und Holtzmann (a. a. O. S. 369) wollte man orthodoxer Seite den Marcus möglichst auf eine apostolische Autorität zurückführen, wie es andererseits im Interesse der Aufklärung lag, die alte Tradition bezüglich des petrinischen Charakters des Marcus zu entkräften (Semler, Zusätze zu Townson I S. 21; Griesbach opusc. ac. II S. 387 ff., Eichhorn, Einl. I S. 554 ff., Fritzsche, Prolegg. ad Marc. p. XXIX). Die späteren Vertreter der Griesbach'schen Hypothese, nach welcher Marcus aus Matthäus und Lucas combinirt sein soll, standen auf demselben Standpunkt (Vgl. Baur, Marcusev. 1851 S. 13 ff. 52. 57 u. a.). „Der Leichtfertigkeit, mit welcher Griesbach sich über das Zeugniß des Papias und ähnliche Nachrichten des früheſten Alterthums hinwegsetzt, wird sich heute außer Wittichen (Jahrbb. für deutsche Theol. 1866 S. 434 f.) Niemand mehr schuldig machen" (Klostermann S. 326). Auch Weisse, Evangelienfrage 1856 S. 134 u. a., Holtzmann S. 369, Weizsäcker, Untersuchungen 1864 S. 30, Scholten, Das älteste Evangelium 1869 S. 247, Hilgenfeld, Evangelien 1854 S. 148 Einl. S. 501 u. a. geben dieses zu. Selbst der extreme sächsische Anonymus (Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, 2. A. 1852 S. 363) findet, daß die Frage, unter welchem Einfluß Marcus sein vermittelndes Evangelium geschrieben, die älteste Sage der Kirche am richtigsten und sichersten löse. Es habe ihm immer leid gethan, so oft er fand, daß diese Zeugnisse mit einer gewissen Geringschätzung behandelt wurden.

eines Apostelschülers, speciell eines Schülers des hl. Petrus erwartet[1]. Indem ich in Betreff des ersten Punktes auf das später über die anschauliche, lebendige Darstellung des zweiten Evangeliums zu Berichtende verweise (vgl. z. B. 2, 1 ff.; 2, 25. 27; 4, 1 ff. 35 ff.; 5, 22 ff.; 6, 30 ff. 39 ff.; 7, 31 ff.; 8, 17 ff.; 9, 14 ff.; 10, 46; 11, 16; 12, 41 ff.; 13, 1; 14, 32 f. 53 ff.)[2], beschränke ich mich im Folgenden darauf, die inhaltlichen Spuren des Petrus im Marcusevangelium nachzuweisen.

Wir können bei dieser Frage den ganzen Rahmen des Evangeliums wie einzelne Erzählungen und das Verhältniß derselben zu den Parallelen in den beiden andern synoptischen Evangelien in's Auge fassen. Die beiden ersten Punkte bilden den positiven, der letzte Punkt den negativen Theil unseres Nachweises. Dem Marcusevangelium fehlt die Kindheitsgeschichte. Es beginnt mit dem Auftreten des Täufers und schließt mit der Auferstehung und Himmelfahrt. Letztere ist aber in dem angefochtenen Schlusse in gleich knapper und dunkler Weise erzählt[3] wie die Vorgeschichte. Nun wissen wir aber aus der Apostelgeschichte (1, 22), daß an die Stelle des Judas einer von den Männern gewählt werden sollte, welche mit den Aposteln zusammen waren, so lange Jesus bei ihnen verweilte, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an welchem Jesus von ihnen aufgenommen wurde (ἀνελήμφθη), damit er Zeuge sei von der Auferstehung. Hat Petrus damit auch nicht die Aufgabe eines Evangelisten bestimmt, so geht daraus doch hervor, daß der Schüler und Dolmetscher eines Apostels, wenn er dessen Vortrag zum Gegenstande seiner schriftstellerischen Thätigkeit machen wollte, auf diesen Rahmen für seine Darstellung angewiesen war. Da nun das Marcusevangelium dieser Anforderung entspricht, so ist für die traditionelle Erklärung seiner Entstehung die nothwendige Voraussetzung erwiesen. Diese ist aber von Petrus aufgestellt und durch seine Predigt an den Heiden Cornelius (Apg. 10, 37), welche man nicht mit Unrecht das Evangelium des Marcus „in nuce" genannt hat (Godet, Etudes, p. 39), bestätigt, so daß damit zugleich eine Andeutung für den Petrinismus gegeben ist. Auch der Umstand, daß sich der Hauptinhalt der Schrift auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkt, könnte dafür geltend gemacht werden (Weisse, Evangelienfrage S. 75; Köstlin, Ursprung und Composition der synopt. Evangelien, 1853, S. 358), da die von

[1] Weiß, Marcusevangelium 1872 S. 5: „Dieselbe (Combinationshypothese Griesbachs) bricht meist auf's Entschiedenste mit der ganzen Tradition, welche ihr neuester Vertreter doch selbst für eine uralte erklärt (Keim, Gesch. Jesu S. 99) und welche man nur bemängeln kann, wenn man die spätesten dogmatisirenden Ausschmückungen derselben auf's Willkürlichste in ihre Urgestalt zurückträgt, und sie muß mit ihr brechen." S. 6: „Nur weil man sich gewöhnt hatte, die eigenthümlichsten Partien unseres Evangeliums als entlehntes Gut zu betrachten, konnte es so vielfach übersehen werden, in welch frappirender Weise sein Inhalt die alte Ueberlieferung von den Beziehungen seines Verfassers zu Petrus bestätigt."

[2] Auch an die schon wiederholt bemerkte (Aberle, Grimm u. a.) Aehnlichkeit des Hastigen, Ungestümen im Evangelium des Marcus (z. B. εὐθύς) mit dem heftigen Temperament des Petrus kann erinnert werden.

[3] Daher kann auch Chrysostomus in Ascens. et in princ. Act. II. (t. III p. 781 Migne) zum Schlusse des Evangeliums bemerken: οὐκ ἐγένετο δὲ ἀναλήψεως μνήμη κατὰ πλάτος ἐν Μάρκῳ.

dem galiläischen Petrus ausgehende Tradition sich vor Allem auf diese erstrecken mußte. Ja, die Zusammenstellung 16, 7 könnte geradezu als ein Hinweis auf diese Thatsache aufgefaßt werden. Ewald (Evangelien, 2. Aufl. 1871, S. 33) nennt das Marcusevangelium das galiläische Evangelium und findet den Grund dieser Beschränkung in der Zusammenstellung aus solchen reichen Erzählungsstoffen, die in Galiläa gesammelt waren.

Gehen wir aber näher auf den Inhalt ein, so zeigt es sich, daß die meisten Erzählungen gerade auf Petrus zurückführen. Dabei lassen wir zunächst jene Stellen unberücksichtigt, welche Matthäus an gleichem Orte und mit gleicher oder noch entschiedenerer petrinischer Färbung referirt, und die allerdings im Falle der Priorität des Marcus zugleich berücksichtigt werden müssen (6, 50. 52; 7, 17 f.; 8, 17 f. 29; 10, 25). Als eine der ersten Thaten des Herrn wird die Berufung des Petrus berichtet (1, 16—20), so daß er für alles Folgende Augenzeuge sein und genauen Bericht erstatten konnte. Die Erzählung ist zwar kurz, nicht einmal der Name Simon ist erklärt (vgl. Matth. 4, 18), aber das setzt gerade eine genaue Bekanntschaft der Leser mit der Persönlichkeit voraus. Gleich nach der Berufung wird die Petrusstadt Kapharnaum als Schauplatz der Wunderthätigkeit Jesu genannt (1, 21), während bei Matthäus dieß der zweite Eintritt Jesu nach Kapharnaum ist und Lucas die Berufung des Petrus noch gar nicht erzählt hat. Bald darauf kommt Jesus in das Haus des Petrus selbst (1, 29), wobei noch auf die eigenthümliche Darstellung hingewiesen werden kann: ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. Schon Euthymius hat darin die petrinische Quelle entdeckt, wenn er auch unrichtig erklärt: εἰκὸς τὸν Πέτρον μαθόντα τοῦτο προδραμεῖν (z. Matth. 8, 14). Nach dem Vorhergehenden kamen Simon und Andreas mit den Anderen aus der Synagoge, werden aber absichtlich in anderer Form eingeführt (Klosterm. S. 31). 1, 36 ist Simon und die mit ihm als Subject genannt. Lucas begnügt sich 4, 42 mit dem allgemeinen οἱ ὄχλοι. Auch wo Petrus mit den drei anderen nicht namentlich angeführt ist, zeigt doch der Tenor der ganzen Darstellung, daß sie überall als Begleiter Jesu vorausgesetzt sind. 3, 16 ist die Namengebung des Petrus besonders erwähnt und zwar in einer die Construction durchbrechenden Form, welche, wenn auch nicht auf seinen mündlichen Vortrag (Klosterm. S. 72), doch auf seine ausgezeichnete Stellung in der Umgebung des Herrn hinweist. 5, 37 bezeichnet Marcus den Petrus, Jacobus und Johannes als Begleiter und wohl auch als Zeugen (v. 49) bei der Auferweckung der Tochter des Jairus. 9, 6 könnte man wenigstens eine Entschuldigung des Petrus vermuthen. 11, 21 fragt Petrus nach dem Grund des plötzlichen Verdorrens des Feigenbaumes. 13, 3 sind Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas die Fragenden[1]. 16, 7 erhalten die Frauen den Auftrag, nicht bloß allgemein

[1] Grimm, Einl. S. 511 Anm., führt zum Beweis der Abhängigkeit des Marcus von Petrus namentlich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Verläugnung des Petrus und die Verklärung an, weil diese Erzählungen von keinem der beiden andern Synoptiker als Augenzeugen erlebt worden seien. Die unläugbarste Spur des Petrus erkennt er bei Marcus in seiner Schilderung der Verklärung. „Und wenn wir darum etwa einzig nur die Art und Weise, wie Marcus den verklärten Heiland schildert,

die Jünger (Matth. 28, 7), sondern speciell auch den Petrus nach Galiläa zu bestellen.

Dieses sind aber nur die Hauptpunkte, an welche sich die Erzählung anlehnt. Manche Exegeten gehen in dem Nachweis des Petrinismus noch viel weiter. Weisse (Evangelische Geschichte 1838; vgl. auch Kuhn, Leben Jesu 1838) hat den Nachweis versucht, das ganze Evangelium auf Petrus zurückzuführen. Weisse schließt aus dem papianischen Zeugnisse, „daß er diesen Begleiter des Petrus ganz unabhängig von jeder anderen evangelischen Erzählung, schriftlichen oder mündlichen, nur in der Absicht, den Inhalt der Erzählungen des Apostels nicht verloren gehen zu lassen, sein Evangelium aufsetzen läßt" (I S. 32). Der Hauptumstand ist der sogen. zweite Anfang (1, 16), mit welchem diese Erzählungen beginnen, Relationen nach dem Berichte von Augenzeugen zu sein (S. 57). Von diesem zweiten Anfange an werde eine ununterbrochen fortgehende Reihe solcher Erzählungen eröffnet, welche durch den Charakter der Particularität und Einzelheit, welchen sie tragen, sich als zwar nicht genau in der Gestalt, in welcher sie vorgetragen, aber doch ursprünglich und ihrer ersten Entstehung nach, von Augen und Ohrenzeugen herrührend, kundgeben (S. 58). Dieß erklärt sich aber nur durch Petrus. Er ist überhaupt für die Tradition maßgebend gewesen, so daß Marcus nur die zerstreuten und gelegentlichen Erzählungen jenes Apostels zu einem schriftlichen Aufsatze über die Reden des Herrn und die Begebenheiten seines Lebens verarbeiten konnte (S. 60 f., 71). In seiner Evangelienfrage (1856) findet er zwar noch überall „die Ursprünglichkeit und kernhafte Eigenthümlichkeit des Apostelschülers", welcher „unmittelbar aus dem Munde seines Lehrers, des Apostels Petrus, die Geschichte aufzeichnete und von keinerlei Absichtlichkeit oder Zurechtmachungslust dabei geleitet war" (S. 91), doch bemerkt er (S. 134), so großen Werth er auch noch immer auf die ausdrücklichsten, vielfach wiederholten Zeugnisse alter Kirchenschriftsteller, welche in der Haltung des kanonischen Marcusevangeliums eine durchgängige Bestätigung finden, lege, so sei und bleibe er doch weit entfernt, auf diese Quelle allein die gesammte Erzählung des Marcus zurückzuführen. Ihm könnte man katholischerseits Schegg anreihen, der die Kenntniß der hl. Geschichte bei Marcus fast ganz auf das von Petrus Gehörte beschränkt (vgl. zu 14, 13. 37. 66 ff.; 16, 17 f.).

Einen mehr qualitativen Einfluß des Petrus auf das Marcusevangelium machen die Vertreter der Tendenzkritik geltend, so weit sie nicht mit Baur die Griesbach'sche Hypothese acceptiren. Köstlin behauptet, Petrus bilde so sehr den Mittelpunkt der ganzen Geschichtsdarstellung, daß man nach dieser Seite unser Evangelium geradezu ein petrinisches Evangelium nennen könnte (S. 104). Die Unterordnung des Rituellen unter das Religiössittliche (9, 13; 12, 7; 9, 16; 12, 5—8; 15, 11), die Ausdehnung der Gemeinde Jesu auf die gläubigen Heiden (8, 11; 15, 28) u. s. w. „diese Eigenthümlichkeiten der kleineren Reden repräsentiren uns ganz den Standpunkt des Apostels Petrus, der schon früh (Gal. 2, 12; Apg. 10) eine Neigung zur Durchbrechung der Schranken des Judenthums zeigt", weßhalb er sich auch später,

---

als eine so recht unläugbare Spur des Petrus festhalten, so ist dieser eine Gewinn für unsern Zweck genügend" (S. 513 Anm.).

wenn nicht in Rom, so doch in Phönizien und Syrien der Heidenbekehrung gewidmet habe. Hilgenfeld (die Evangelien, 1854 S. 147) restringirt diese weite Ausdehnung des Petrinismus, sucht aber seinerseits den Einfluß des Petrus in manchen Auslassungen nachzuweisen, welche zu Gunsten des Petrus gemacht worden seien. Marcus unterdrücke das Seewandeln des Petrus (Matth. 14, 28—31), bei welchem sich die Glaubensschwäche des Apostels offenbare (S. 136)[1]. Marcus 7, 17 f. werde die Aufforderung des Petrus (Matth. 15, 15), welche sich den Tadel Jesu zuzieht, ausdrücklich allen Jüngern zugeschrieben, 9, 6 werden die unbedachten Worte des Petrus aus Bestürzung zu entschuldigen gesucht, 10, 28 (Matth. 19, 27) die lohnsüchtigen Worte desselben ausgelassen. Ein anderes Zeichen seines mit Unrecht geläugneten Petrinismus sei der Umstand, daß Marcus sich hüte, schon alle Jünger nach der Stillung des Sturmes Jesus verehrungsvoll als Gottessohn anerkennen zu lassen (Matth. 14, 33; Marc. 6, 52; 8, 17 f.), vielmehr hebe er hier die Niedrigkeit ihrer Einsicht scharf hervor. Seien alle Jünger bis jetzt von der Erkenntniß Jesu noch so weit entfernt, so erscheine das spätere Bekenntniß des Petrus um so mehr in dem glänzenden Lichte der allerersten Erkenntniß des Wesens Jesu. Freilich schließt Hilgenfeld (Einl. S. 516) daraus bloß, daß es möglich bleibe, ja wahrscheinlich werde, daß Marcus unter dem Einflusse petrinischer Ueberlieferung geschrieben habe, während Weiß vom Standpunkte der Marcushypothese aus findet, daß ein Evangelium, in welchem das Bekenntniß des Petrus und seine beschämende Zurückweisung sichtlich den Höhepunkt der Darstellung bildet, die Vermessenheit und die Verläugnung des Petrus in der Geschichte der Leidensnacht einen so breiten Raum wegnimmt, von selbst auf die Erinnerungen dieses Apostels zurückweist (Marcusevangelium S. 2).

Solche Wahrnehmungen, die nur unter der Berücksichtigung des Matthäusevangeliums von Bedeutung sind, führen uns auf den dritten der drei (S. 14) genannten Punkte, welche bei der Untersuchung unserer Frage besprochen werden müssen. Die Vergleichung unseres Evangeliums mit dem Matthäusevangelium zeigt evident, daß gerade die Hauptpunkte, welche in diesem zu Ehren des Petrus sprechen, bei Marcus fehlen, so daß man zur Wahrung des Petrinismus nur die Wahl zu haben scheint, entweder die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus durchaus zu negiren oder wenigstens die wichtigsten Stellen in letzterem für spätere Interpolationen zu erklären. Ich habe schon in meinem Programm (die Composition des Matthäusevangeliums 1877 S. 69. 73) und in meinem Commentar zum Matthäusevangelium (1879 S. 42. 375 u. a. a. O.) darauf hingewiesen, daß Petrus bei Matthäus in den Vordergrund gestellt wird. Er ist der Sprecher des Apostelcollegiums (τὸ στόμα), wird stets zuerst genannt, beweist das größte Vertrauen und den entschiedensten Muth für die Sache seines Meisters. Er empfängt die Verheißung der Schlüsselgewalt und ist Zeuge des Wunders mit der Doppel-

[1] Umgekehrt sagt Grimm (Einh. S. 555), Marcus habe diese „Glaubensprobe" des Petrus bei Matthäus nicht aufnehmen können, denn Matthäus benützte sie im Interesse seiner Aufgabe, wie gerade Petrus die Spitze der Apostel, den Fels der Kirche bilde; Marcus habe eine andere Aufgabe.

drachme im Munde des Fisches (17, 24—27). Petrus veranlaßt den Herrn zu Erklärungen über Gemeindeverhältnisse (18, 21) und knüpft an die Begegnung mit dem reichen Jüngling die Frage nach der Belohnung der Apostel an (19, 27). Davon fehlen bei Marcus 14, 28—31; 15, 15; 16, 17—19, obwohl die Erzählungen nicht übergangen sind; 17, 24—27; 18, 21 haben gar keine Parallele. Aus Lucas könnte man noch 5, 3 und 24, 12 (ℵB; von Tischendorf nach D ausgelassen) 34 erwähnen. Diese Thatsachen scheinen dem sächsischen Anonymus (S. 8 f.) so schlagend zu sein, daß er vielmehr das Matthäusevangelium für das petrinische halten zu müssen glaubt[1]. Die Thatsachen sind richtig, aber ihr scheinbarer Widerspruch mit dem petrinischen Marcusevangelium hat bei denjenigen, welche die Echtheit des ganzen Matthäusevangeliums annehmen, sehr verschiedene Erklärungen gefunden. Die älteste uns bekannte Lösung des Räthsels hat Eusebius aufgestellt. Er vermuthet, daß Marcus die dem Petrus gewordene Verheißung übergangen habe, weil Petrus in seinem Vortrage sie verschwiegen hat[2]. Wenn er die allgemeine Bemerkung anreiht, daß die heiligen Schriftsteller überhaupt das die Apostel Auszeichnende übergangen, dagegen das Beschämende berichtet haben[3], so ist dieselbe Angesichts des Matthäusevangeliums nur theilweise richtig und trägt zur Aufhellung der vorliegenden Frage wenig bei. Dieselbe Erklärung gibt auch Chrysostomus zu Matth. 17, 24—27 und Marc. 14, 68, nur fügt er noch hinzu, daß Petrus dem Marcus vielleicht verboten habe, seine Großthaten zu beschreiben[4], wobei er freilich vergißt, daß nach seiner Ansicht das zweite Evangelium in Aegypten, also nicht unter dem unmittelbaren Einflusse des Petrus geschrieben worden ist. Victor von Antiochien oder wer sonst der Verfasser der Catene ist, nennt neben dem Streben nach Kürze noch die Furcht,

---

[1] „Wir haben uns aus dem bisher Entwickelten, wenn wir die Sache unbefangen prüfen, wohl ohne Anderes überzeugen müssen, daß Matthäus den Apostel Petrus als ausschließlichen Vormund und als entschieden Ersten vor den sämmtlichen Jüngern hervorstellt und ihn geradezu als Eckstein der Kirche, als unumschränkt bevollmächtigten Stellvertreter Jesu, der nach seinem Tode infallibel wie Gott selbst über die Angelegenheiten des Himmelreichs entscheiden solle, bezeichnet" (S. 11). Vgl. Ritschl, Evangelium Marcions 1846 S. 187. Köstlin S. 105 f. 355 f. Baur behauptet deßhalb: „Von einer besondern Vorliebe für den Apostel Petrus findet sich im ganzen (Marcus-) Evangelium keine Spur" (Marc. S. 135).

[2] Demonstr. ev. 3, 5: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους.

[3] L. c.: Οἱ δὴ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες καὶ τῶν πλημμεληθέντων αὐτοῖς τὰς κατηγορίας, ἃς οὐκ ἄν τις ἔγνω τῶν μετὰ ταῦτα εἰ μὴ διὰ τῶν αὐτῶν ἔμαθεν φωνῆς καθ' ἑαυτῶν στηλιτεύοντες.

[4] In Matth. Hom. 58 (59), 2: Ἴδε καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τοῦ Πέτρου γνώμης· τοῦτο γὰρ οὐ φαίνεται Μάρκος ὁ τούτου φοιτητὴς γεγραφηκὼς τὸ κεφάλαιον (sc. δίδραχμα κτλ.), ἐπειδὴ πολλὴν ἐδείκνυ τὴν εἰς αὐτὸν τιμήν· ἀλλὰ τὴν μὲν ἄρνησιν καὶ αὐτὸς ἔγραψε, τὰ δὲ ποιοῦντα αὐτὸν λαμπρόν, ἀπεσίγησεν. ἴσως τοῦ διδασκάλου παραιτουμένου τὰ μεγάλα περὶ αὐτοῦ λέγειν. 85, 1: Ὁ δὲ Μάρκος φησίν (14, 68) . . διηγούμενος τοῦ μαθητοῦ τὴν ἀσθένειαν καὶ τὸ σφόδρα αὐτὸν ἀποτεθνηκέναι τῷ δέει, καὶ ταῦτα παρὰ τοῦ διδασκάλου μαθών. καὶ γὰρ φοιτητὴς ἦν Πέτρου· ὅθεν μάλιστα ἄν τις αὐτὸν ἐκπλαγείη, ὅτι οὐ μόνον οὐκ ἔκρυψε τὸ ἐλάττωμα τοῦ διδασκάλου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων σαφέστερον ἀπήγγειλεν, αὐτῷ τούτῳ τῷ μαθητὴς εἶναι.

sonst als Schmeichler zu erscheinen, als Grund des kurzen Berichtes über das Bekenntniß des Petrus[1]. Die Berufung auf die Demuth des Petrus und seines Begleiters blieb denn auch die gewöhnliche Erklärung dieser Differenz, sofern es nicht manche, wie auffallender Weise die Abendländer (Augustinus, Beda, Maldonat), vorziehen, die Thatsache der Auslassung einfach zu constatiren. Euthymius[2] und Theophylakt stehen wie immer auf Seiten der alten Griechen. Die meisten Späteren und Neueren betrachten dies als selbstverständlich (Jans., Fr. Lucas, C. a Lap., Wetst., Hug, Maier, Bisping, J. Grimm, Reischl u. a.), doch läßt sich schon bei Grotius eine Abweichung von der herkömmlichen Deutung wahrnehmen. Er glaubt zwar mit den Alten, daß Petrus die Verheißung mit bescheidenem Stillschweigen übergangen, während er seine eigene Schuld ganz offen erzählt habe, fügt aber abweichend von demselben bei: quam formam narrandi bona fide sequutus est Marcus (in Marc. 8, 30), d. h. Marcus hat selbst von der Verheißung nichts gewußt. Diese Interpretation hat neuerdings Anklang gefunden, denn der Hauptverfechter des Petrinismus im zweiten Evangelium, der Begründer der „conservativen Marcushypothese", Weisse, sucht zuerst Matth. 15, 15 und Luc. 8, 45 als eine orientirende Bemerkung dieser aus mehreren Quellen arbeitenden Schriftsteller zu erklären, muß aber in Betreff der wichtigsten Stellen (Matth. 14, 28 ff.; 16, 17; 17, 24—27; 18, 21; Luc. 5, 3; 24, 12. 34) auf das Nichtwissen des Marcus recurriren. Die beiden andern Synoptiker haben also bessere oder doch ausführlichere Quellen über Petrus gehabt! „Diese Annahme hat aber nichts unserer Grundannahme Widersprechendes, insbesondere wenn man bedenkt, daß dieselbe größere Ausführlichkeit oder größere Lebendigkeit der Erzählungen des Petrus, welche es bewirkte, daß aus der Umgebung des Petrus die erste und einzige zusammenhängende schriftliche Darstellung der Lebensgeschichte Jesu hervorging, daß eben sie auch Veranlassung mancher anderer Anekdoten werden konnte, welche über ihn in Umlauf kamen, auch wohl sagenhafter Züge, welche sich an seine Person knüpften" (Evangelische Gesch. I S. 63). Mit anderen Worten, die meisten der hier angedeuteten Stellen nähern sich der Sagendichtung, wie wir eine solche in den Pseudo-Clementinen haben. Mehr oder weniger stimmen damit die meisten Vertreter der Marcushypothese überein. Sie führen dieses Plus oder wenigstens einen Theil desselben auf Interpolationen zurück (Holtzm. S. 371; Weiß, Matthäusevangelium, 1876 S. 394 Anm. 1. 407). Am unbequemsten ist die Sache natürlich den Vertretern der Griesbach'schen Hypothese[3], welche auf eine halbwegs plausible Erklärung verzichten müssen.

---

[1] Cramer, Cat. I, 346 zu Marc. 8, 30: Τὴν γὰρ ἀκριβεστέραν περὶ τούτου διήγησιν παρεχώρησεν ὁ παρὼν εὐαγγελιστὴς τῷ Ματθαίῳ εἰπόντι, αὐτὸς δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ τὸ ἀκριβὲς παρῆκε τῆς ἱστορίας, καὶ ἵνα μὴ δόξῃ Πέτρῳ τῷ ἑαυτοῦ χαρίζεσθαι διδασκάλῳ.

[2] Zu 6, 51: Συνέτεμεν ὁ Μάρκος τὸ κατὰ τὸν Πέτρον, ἔτι δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης, ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ταῦτα σαφῶς ἀνέγραψεν. Zu 8, 27 ff. (Matth. 16, 19): Ἀλλὰ Μάρκος μὲν καὶ Λουκᾶς συντομίας ἕνεκεν τὴν ἀπόκρισιν τοῦ Πέτρου κατ' ἐπιτομὴν εἰρήκασι· διὸ καὶ τὸν μακαρισμὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν ἄλλην τιμὴν ἀπεσιώπησαν, ἅμα καὶ ἀφιλότιμον εἰδότες αὐτόν· ὁ δὲ Ματθαῖος ἀκριβείας χάριν ταῦτα πάντα ἱστόρησεν, ἅμα καὶ τιμῶν τὸν κορυφαῖον.

[3] Fritzsche, Comm. zu Marc. S. 337: Cur hanc rem (Matth. 16, 18. 19) Marcus tacuerit, haud facilius dixeris, quam cur idem narrationem Matth. 17, 24—27 non

In anderer Weise vertritt unter den katholischen Exegeten Schegg hinsichtlich des Marcusevangeliums denselben Standpunkt mit Grotius und den Anhängern der Marcushypothese, indem er einerseits die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom ersten durchaus negirt und andererseits die Kenntniß des Marcus von den berichteten Aufzeichnungen des Petrus auf's Bestimmteste in Abrede zieht. Marcus ist derartig abhängig von Petrus, daß wo bei ihm eine genauere Angabe fehlt, dieß lediglich auf sein Nichtwissen zurückzuführen ist. Dieses Nichtwissen hat aber darin seinen Grund, daß Petrus die betreffenden Gegenstände in seiner Predigt oder Katechese überging. Marcus umgeht die herrliche Verheißung, die Jesus an die Antwort des Petrus knüpfte, weil er sie nicht kannte. Nie kam sie über die Lippen des Petrus. Seit seiner Verläugnung, scheint es, hatte er nur Worte für das, was ihn demüthigte, nicht was zu seiner Ehre gereichte. Wie 6, 45—51 hält er dieses Uebergehen für ein wichtiges Zeichen der Unabhängigkeit vom ersten Evangelium. Trotzdem findet er aber wie Weisse noch Spuren des Petrus im Marcusevangelium genug, so daß es doch das petrinische Evangelium bleibt. So sehr ich mit letzterem übereinstimme, so entschieden muß ich dem Uebrigen widersprechen. Ich kann kaum zugeben, daß Petrus in seiner Predigt und Katechese die wichtige Lehre über seinen Primat ganz übergangen habe, und gar nicht, daß auch Marcus nichts von demselben gewußt habe. Zum Beweis muß ich etwas weiter ausholen.

Man hat sich vor Allem den Unterschied zwischen mündlichem Vortrag und schriftlicher Abfassung klar zu machen. In jenem kann Manches gesagt werden, was man nur ungern oder gar nicht dem Papier anvertrauen möchte. Wird vollends der mündliche Vortrag, wie es bei dem engeren katechetischen Unterricht vorausgesetzt werden muß, vor eingeweihten, zuverlässigen Zuhörern gehalten, so liegt um so weniger ein Grund vor, Wahrheiten zu verschweigen, welche von den Feinden mißdeutet und mißbraucht werden könnten. Ich halte es also für unumgänglich nothwendig, zwischen den Grundsätzen über die mündliche Lehrverkündigung und denen über die neutestamentliche Schriftabfassung genau zu unterscheiden. Hat aber Jesus schon für die erstere Vorsichtsmaßregeln empfohlen, so verstanden sich solche für die letztere um so mehr von selbst. Kann man nun ohne Weiteres die gewöhnliche Erklärung der alten Exegeten, daß Petrus aus Bescheidenheit bei seinem ersten Auftreten seine Stellung im Apostelcollegium unberührt ließ, zugeben, so scheint es mir doch mehr als unwahrscheinlich, daß er fortwährend darüber Stillschweigen beobachtet habe, denn dies wäre nicht mehr Bescheidenheit, sondern Gleichgültigkeit gegen seine für die Kirche so wichtige und nothwendige Stellung gewesen. Es bestand ja ein gegenseitiger Verkehr unter den Einzelkirchen, es wurden in Jerusalem von den Aposteln Bestimmungen über die bekehrten Heiden-

---

expresserit. Auch Schwarz (Untersuchungen S. 276) geht leicht über die Sache hinweg. Marcus hat sich an der Hand des ersten und dritten Evangelisten die petrinische Erzählung einerseits theilweise in's Gedächtniß gerufen, anderseits dieselbe nach deren Leitung angeordnet. Auf diese Weise ist es ihm erklärlich, warum Marcus die Stellen über Petrus überging, obwohl er dem Aperçu von der Bescheidenheit des Petrus keine große Beweiskraft zuschreibt.

christen getroffen, die Gegner des Apostels Paulus beriefen sich so gern auf Kephas. Dieß Alles führt auf eine schon frühe bekannte hohe Geltung des Petrus in den judenchristlichen Kreisen. In Rom war aber jedenfalls ein Theil der Gemeinde judenchristlich, der mit Jerusalem Fühlung hatte und vor diesem soll Petrus aus reiner Bescheidenheit nie über die Bedeutung seines Amtes gesprochen haben? Diese Schwierigkeit wird dadurch nicht beseitigt, daß Schegg bemerkt: „Die Thatsache des Primates stand fest; in allen Apostelverzeichnissen eröffnet er die Reihe; so lange die Apostel in Jerusalem vereinigt sind, erscheint er als Haupt. Wäre diese seine Würde angegriffen worden, dann hätte den Apostel nichts zurückgehalten, sich auf die Verheißung Christi: „Du bist der Fels, auf den ich meine Kirche baue" zu berufen. So lange aber dieß nicht eintrat, schwieg er, eingedenk der Worte des Herrn (Matth. 20, 26. 27) und kraft seiner eigenen Ermahnung (1 Petr. 5, 1—3)", denn in Rom stand doch nicht von Anfang an die Thatsache des Primates fest, noch erschien Petrus als Haupt, wenn er nicht selbst sich als ein solches einführte. Den wißbegierigen römischen Christen konnte das einfache Apostelverzeichniß sicher nicht genügen. Wie wären sie aber vollends für die Vertheidigung der „Thatsache des Primates" gerüstet gewesen, wenn ihnen Petrus selbst nichts Bestimmtes darüber gesagt hätte? Den anderen etwaigen Einwand, daß das zweite Evangelium weit früher geschrieben worden sei als die genannten Erscheinungen zu Tage traten, kann ich schon deßhalb nicht gelten lassen, weil ich diese Annahme für historisch unhaltbar ansehe. Aber jedenfalls würde er das Zugeständniß involviren, daß Petrus später die Bescheidenheit überwunden habe. Selbst wenn wir ihm ganz beistimmen wollten, so würde die Zustimmung durch die nothwendige Consequenz wieder illusorisch gemacht. Die alten Exegeten nehmen wenigstens an, Marcus habe, nur um den Schein der Schmeichelei nicht auf sich zu laden, die seinen Lehrer auszeichnenden Stellen übergangen, und betrachten alle die Bekanntschaft des Marcus mit denselben als selbstverständlich. Grotius, Weisse, Schegg u. a. setzen aber voraus, daß Marcus gar nichts davon gewußt, weil Petrus nichts davon gepredigt habe. Schegg fände das Gegentheil ganz unbegreiflich. Marcus sollte 6, 51 f., wo Matthäus den Petrus in glänzendem Lichte zeigt, nur eine Anklage haben? Dieß könnte Schegg an einem Feinde und Gegner des Petrus erklärlich finden, aber nicht an einem seiner Jünger und in Mitte jener Gemeinde, deren Stolz der hl. Apostel war (1, 197)[1]. Liebe und Pflicht hätten bei 8, 30 über die schwachen Bedenken des Marcus, als Lobredner verdächtigt zu werden, den Sieg davon getragen. Petrus konnte darüber mit Stillschweigen hinweggehen, aber Marcus nicht (S. 248). Dieß scheint alles sehr zutreffend zu sein, ist aber doch unhaltbar. Ich will zunächst nur auf einen schon bei den Vätern genannten Umstand aufmerksam machen. Konnte nicht Petrus selbst dem

[1] Aehnlich spricht sich Godet aus, der wie Schegg die Traditionshypothese energisch vertheidigt: Dans tous ces cas l'on ne s'explique la différence entre le récit de Marc et celui de Matthieu . . qu'en admettant que Pierre omettait, dans les narrations qu'il faisait aux églises et qu'a recueillies Marc, les traits avantageux pour sa personne, et ne relevait que ceux qui tournaient à son humiliation. Autrement il faudrait admettre que notre second évangile est l'œuvre d'un ennemi mortel de Pierre (Études p. 36).

Marcus einen dahin lautenden Befehl gegeben haben? Wenn er selbst über diesen Punkt schweigen wollte, mußte er nicht auch seinem Begleiter, ganz abgesehen von der schriftstellerischen Thätigkeit, Stillschweigen auferlegen? Andernfalls wäre ja die Bescheidenheit nur eine halbe gewesen und hätte Petrus alsbald veranlaßt werden müssen, über das, was sein Begleiter sagte, authentischen Aufschluß zu geben. Daher würde es sich ganz wohl mit der Stellung des Marcus vertragen, daß er die Auszeichnung des Petrus kannte und dennoch verschwieg. Aber wir müssen weiter gehen und behaupten, Marcus mußte dieselbe kennen. Denn es ist geradezu unmöglich, daß Marcus, in dessen elterlichem Hause Petrus so oft verkehrte, der mit der ersten Christengemeinde so eng verbunden war, der den Apostel Petrus und Paulus auf der Reise begleitete, nichts von einem solchen Vorzug wußte. Stand die Thatsache des Primates fest, so konnte dieselbe nur die Folge der Verheißung des Herrn sein und diese mußte den Christen in Jerusalem, also auch dem Marcus bekannt sein. Die Consequenz dieses Standpunktes wäre also nur die von der kritischen Schule und vielen anderen protestantischen Exegeten gezogene Folgerung, daß die Stelle bei Matthäus nicht ursprünglich sei. Da ich aber andererseits gleichfalls der Ansicht bin, daß Marcus diese Stellen nicht aus falscher Rücksichtnahme übergehen konnte, so bleibt nur noch der Ausweg übrig, daß ihn bestimmte, in den Verhältnissen der Leser gelegene Gründe dazu veranlaßten, Gründe, welche beim Schreiben stärker in das Gewicht fielen als beim Vortrag.

Diejenigen Vertreter der Tendenzkritik, welche noch einen petrinischen Einfluß gelten lassen, erklären die Auslassung aus dem Zwecke des Marcus, zwischen dem petrinischen Judenchristenthum und dem paulinischen Heidenchristenthum zu vermitteln. Marcus habe ein besonderes Interesse nur insoweit für Petrus, als es seine vermittelnde Tendenz gestattete. Wollte er einmal Gegensätze, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert die Christenheit bewegten, beseitigen, so war es auch folgerichtig, daß er die Worte Matth. 16, 17 ff. weglassen zu sollen glaubte (Köstlin S. 367). Ja, Köstlin behauptet (S. 377), die constante und doch zu der Kürze und Inhaltslosigkeit des Marcus in doctrineller Beziehung auf den ersten Anblick gar nicht passende Ueberlieferung, daß Marcus τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα oder die Lehre des Apostels schriftlich verfaßt habe, erkläre sich eben nur daraus, daß man dem Evangelium von Anfang an einen dogmatischen Zweck zugeschrieben habe und immer noch zuschrieb, so lange die Erinnerung an die petro-paulinischen Lehrdifferenzen noch nicht erloschen war. Auch stimmt er Hilgenfeld bei, welcher das Marcusevangelium geschrieben sein läßt, um die andern petrinischen Schriften damit zu verdrängen (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, ἀποκάλυψις, περίοδοι Πέτρου vgl. Hilgenfeld, Ev. Just. S. 259 ff.; Ev. S. 147 f.). Doch restringirt Hilgenfeld selbst (Einl. S. 515) diese Hypothese und betrachtet das Evangelium nur mehr als eine römisch-abendländische Bearbeitung des Evangeliums für die Heidenkirche. Sehen wir ab von der falschen Voraussetzung eines solchen Kampfes im Urchristenthum[1], so bleibt es doch unbestreitbar,

[1] Vom katholischen Standpunkte aus vertheidigt J. Grimm eine ähnliche Hypothese: „Marcus schreibt nicht speciell für die Juden und nicht speciell für die Heiden, wie schon

daß den Judenchristen das Evangelium in einer andern Form geboten werden mußte als den Heidenchristen. Jene waren von Kindheit an gewöhnt an die hierarchische Ordnung und strenge Disciplin in religiösen Dingen, diese standen viel freier da. Den Juden waren ihre religiösen Einrichtungen selbst von den Römern concedirt, die Heidenchristen konnten bei dem bekannten Mißtrauen der römischen Behörden gegen das Vereinswesen leicht Verdacht erwecken. Daher können wir aus den paulinischen Briefen uns kein halbwegs vollständiges Bild von den Gemeindeverhältnissen machen und erfahren aus der Apostelgeschichte wohl etwas über die Organisation der Kirche in Jerusalem, aber fast nichts über die Kirchen in den römischen Provinzen. Damit ist auch erklärt, daß die beiden für nicht judenchristliche Kreise geschriebenen synoptischen Evangelien, das Marcus- und Lucasevangelium, mit Anderem auch diese Partien vorsichtig behandeln mußten. Marcus, der in Rom schrieb, konnte nicht die einheitliche Organisation, die in Petrus ihre Spitze hatte, betonen, denn wir wissen aus dem Römerbriefe, daß die Apostel vielmehr den gewissenhaften Gehorsam gegen die Obrigkeit anempfohlen haben. Ob das Evangelium in außerchristliche Kreise kam oder nicht, ist gleichgültig. Die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit lag vor. Auf diese Weise läßt sich meines Erachtens die an sich auffallende Erscheinung erklären, ohne daß man dem Marcus die Kenntniß des Matthäusevangeliums oder anderer Nachrichten abspricht.

Noch eine weitere Einwendung könnte gegen die Tradition über die Entstehung des Marcusevangeliums aus den Vorträgen des Petrus erhoben werden. Das Evangelium zeigt eine zu kunstvolle Composition, als daß es nur eine Sammlung von Predigten sein könnte. Diese Einwendung kann aber erst erst nach der Untersuchung über sein Verhältniß zu den beiden anderen synoptischen Evangelien beleuchtet werden.

2. Das Verhältniß des zweiten Evangeliums zum Matthäus- und Lucasevangelium.

a) Die Cardinalfrage bei der Lösung des synoptischen Problems ist die Frage, ob eine Benützung schriftlicher Quellen, unter denen für den späteren Schriftsteller auch die Schrift seines Vorgängers sein könnte, anzunehmen oder ob die Verwandtschaft der synoptischen Evangelien allein aus der gemeinsamen Tradition zu erklären ist. Darnach unterscheidet man zwischen einer Benützungs- (resp. Urevangeliums-) Hypothese und einer Traditionshypothese. Gewöhnlich nimmt man an, daß bei den Vätern die letztere überall vorausgesetzt sei. Aber die Annahme ist in dieser Allgemeinheit jedenfalls unrichtig. Aus den Nachrichten der Väter über die Entstehung unserer Evangelien folgt unzweifelhaft, daß nach ihrer Ansicht die Evangelisten weit mehr gewußt,

---

die absichtliche Auswahl seines Materials, gegenüber dem Matthäus und Lucas, auf diese Erkenntniß hingewiesen hat: eben darin liegt der vermittelnde, ausgleichende Charakter, der das Marcus-Evangelium so recht zum Evangelium der Römischen Kirche macht" (Einh. S. 507). Darum läßt Marcus die Erzählungen des Matthäus bei Seite, „weil eben des Matthäus Aufgabe nicht seine Aufgabe ist" (S. 555).

als sie niedergeschrieben haben, und speciell, daß die Späteren den Inhalt der früheren Evangelien gekannt haben; wenn auch die Angaben mitunter so unbestimmt lauten, daß man keinen sicheren Schluß ziehen kann. Hinsichtlich des Johannesevangeliums ist diese Thatsache auch so ziemlich allgemein zugegeben[1]. Denn die Väter legen ja dem Apostel Johannes größtentheils die Absicht bei, eine Ergänzung zu den synoptischen Evangelien zu schreiben. Aber auch in Beziehung auf die synoptischen Evangelien sind die Nachrichten der Väter der Benützungshypothese durchaus nicht ungünstig. Es ließen sich zu den in Aberle's Einleitung S. 19 f. und in meinem Aufsatze: Die Probleme der Einleitung bei den Vätern (Quartalschr. 1879 S. 72 ff.) angeführten Citaten noch viele beibringen, ich begnüge mich aber hier, einige mit dem Marcusevangelium in Verbindung stehende Aussprüche namhaft zu machen, aus welchen hervorgeht, daß die Kenntniß des Matthäus bei Marcus vorausgesetzt wird[2]. Dafür, daß ein Evangelist aus Unkenntniß manches, was seine Vorgänger berichtet haben, nicht aufnehmen konnte, ist mir aus dem Alterthum kein Zeugniß bekannt[3]. Selbstverständlich ist es aber, daß die Väter auf die Vermuthung gegenseitiger Benützung nur durch Vergleichung

---

[1] Vgl. Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 S. CXXVII sqq.

[2] Victor Antioch. (Cramer, Cat. I) bemerkt wiederholt, daß Marcus den Matthäus abkürze, z. B. 1, 3: ἅπερ οὖν πλατύτερον ἐξέθετο ὁ Ματθαῖος, συντεμὼν ὁ παρὼν εὐαγγελιστὴς ἐπιφέρει „ἐγένετο Ἰωάννης". 1, 13: ἀκολούθως ἐκτίθεται τῷ Ματθαίῳ καὶ ὁ παρὼν εὐαγγ. 1, 15 ff.: καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι προσήκει, ὡς καταλλήλως τῷ Ματθαίῳ ὁ Μάρκος τὰ πολλὰ ἐκτίθεται, ἀλλ' ἐπιτετμημένως. 1, 34: ἅτε τὰ πολλὰ ἐν ἐπιτομῇ διηγούμενος. 8, 15: εἰκὸς γὰρ ἦν τὸν Μάρκον ὡς παραλείψαντος τοῦ Ματθαίου τοὺς Ἡρῳδιανοὺς εἰς ἀναπλήρωσιν τῆς διηγήσεως προσθεῖναι καὶ τούτους. Nach Epiphanius H. 51, 6 geben die auf das Matthäusevangelium gestützten Angriffe der Häretiker gegen die Gottheit Jesu die Veranlassung zur Abfassung des Marcusevangeliums. Daher ließ Marcus die Genealogie des Matthäus weg, „ἄρχεται δὲ κηρύττειν, ὅθεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ παρεκελεύσατο, τὴν ἀρχὴν τάττων ἀπὸ πεντεκαιδεκάτου ἔτους Τιβερίου Καίσαρος, μετὰ ἔτη τριάκοντα τῆς τοῦ Ματθαίου πραγματείας." Wegen fortgesetzter, auch durch das zweite Evangelium nicht geschlichteter Streitigkeiten „ἀναγκάζει τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ ἐπινύττει τὸν ἅγιον Λουκᾶν, ὡς ἀπὸ βάθους κατωτάτου τὴν διάνοιαν τῶν ἡπατημένων ἀνενέγκαι, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων καταλειφθέντα εὐθὺς ἐπιβάλλεσθαι· ἵνα μή τις τῶν πεπλανημένων ἡγήσεται μυθωδῶς αὐτὸν ἐκφράσαι τὴν γέννησιν" (l. c. 7). Wie man im Uebrigen die Motive beurtheilen mag, so viel ist jedenfalls sicher, 1) daß man zur Zeit des Epiphanius, sobald man über den Inhalt der Evangelien reflectirte, die Entstehung derselben nicht bloß auf die Tradition oder Katechese zurückführte, und 2) daß eine bestimmte Tendenz für die Aufnahme des evangelischen Stoffes maßgebend war. Diese Tendenz war aber durch die schon vorhandenen Evangelien bestimmt. In Betreff des Lucasevangeliums verweise ich noch auf Origenes (Tom. 9 in Joh. Huet. 2, 140): Λουκᾶς δὲ τὸν μὲν τόπον ἀπεσιώπησεν, ὅθεν Ἰησοῦς ἔρχεται, παραχωρήσας τοῖς εἰρηκόσι τὸν λόγον, ὅπερ δὲ ἀπ' ἐκείνων οὐ μεμαθήκαμεν, αὐτὸς ὑμᾶς διδάσκει . . . τῷ Ματθαίῳ εἰρηκότι οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν. Endlich ist noch der allgemeine leitende Grundsatz der Evangelienharmonistik von Augustinus anzuführen, „plurimum necessarium est, non nescientes aliquid eos praetermisisse, aut nescientes quemadmodum se ordo rerum gestarum haberet, alium potius ordinem suae recordationis tenuisse" (De cons. evv. 2, 42, 90).

[3] Denn die Zurückführung kleiner Ungenauigkeiten in Parallelstellen auf die Schwäche des Gedächtnisses, der wir bei Origenes, Hieronymus, Augustinus u. A. begegnen, ist kein Beweis hiefür. Holtzmann (S. 15) bezeichnet als das Minimum aller von der Orthodoxie zu machenden Zugeständnisse, daß die Evangelisten mit Bezug auf einander schrieben, sich aber der Geschichten nicht immer auf dieselbe Weise erinnerten.

der Evangelien unter einander kommen konnten, denn die Einsicht in die Privatthätigkeit der Evangelisten hat sich, soweit nicht Lucas in seinem Prolog eine Andeutung darüber zu geben für gut fand, der Nachwelt und wohl auch der Mitwelt entzogen. Dieß gilt auch von dem ersten formellen Zeugniß über die Benützungshypothese, das sich gerade auf das Verhältniß des Marcusevangeliums zum Matthäusevangelium bezieht. Augustinus sagt: Marcus Matthaeum subsecutus tamquam pedissequus et breviator eius videtur (l. c. 1, 2, 4.) Eine Erläuterung dieses auf den ersten Anblick schroffen Satzes gibt er aber selbst mit den Worten: Et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit. Seit Augustinus ist nun die Benützungshypothese die traditionell-kirchliche geworden. Beda citirt die ganze Stelle desselben zustimmend in der als praefatio zum Lucasevangelium dienenden epistola responsoria ad Accam episcopum, obwohl er in der epistola ad Accam zum Marcusevangelium die gewöhnliche Tradition (Iren., Clemens Alex.) berichtet. In den Commentaren setzt er die Benützung wiederholt voraus[1]. Ohne speciell auf die Frage einzugehen, bleiben die mittelalterlichen Exegeten (Euthym., Theophyl., Nicolaus Lyr. u. a.) bei diesen vom Alterthum überkommenen Ansichten stehen und die nachmittelalterlichen ändern selten etwas daran. Erasmus[2] steht ganz auf Seiten des Augustinus. Bei Lucas Brugensis sieht man dieß nicht deutlich[3]. C. a Lapide folgt can. 4 ganz dem Augustinus[4], sucht aber im argumentum in Marcum beide Traditionen mit einander zu vereinigen[5], Maldonat, Jansen jun., Calmet u. A. weichen kaum von Augustinus ab. Hug (Einl. II, S. 25 ff.) tritt ganz entschieden für die Benützung des Matthäusevangeliums ein und hat dadurch der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese den Todesstoß gegeben. Reischl läßt den Marcus wenigstens die hebräische Evangelienschrift benützen, obgleich in Anbetracht der Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums nach Form wie nach Inhalt die Ansicht des hl. Augustinus, daß Marcus nur das Matthäusevangelium auszugsweise wiedergegeben habe, sich als unstatthaft erweise (Heil. Schrift des N. T. 2. A. 1870 S. XVII). Und Franzelin faßt den gegenwärtigen Stand der Frage dahin zusammen: quippe qui (sc. Marcus) huius

---

[1] Ad Luc. 7, 10: Sed beato Lucae moris est quae plena viderit ab aliis evangelistis exposita breviare, vel etiam de industria praeterire; quae vero ab iis omissa, vel breviter cognoverit attacta, dilucidare solertius.

[2] Annotat. ad Marc. 1, 1: Marcus in contrahendo Matthaei evangelio.

[3] Nach Erzählung der gewöhnlichen Entstehungsgeschichte fährt er fort: Accedit proximum evangelio secundum Matthaeum, sed ut non utitur eodem ordine, ita addit nonnulla, plura omittit et quamvis brevius est, historias tamen plerasque fusius narrat. Nam in recensendis doctrinis parcius est.

[4] Marcus Matthaei est abbreviator et subinde interpres.

[5] Non quod eum (Matthaeum) in compendium redegerit, ut volunt nonnulli, sed quod brevius, secundum quae acceperat a S. Petro, narrat ea, quae Matthaeus saepius fusius prosequitur.

(sc. Matthaei) evangelium scriptum prae oculis habuisse creditur et ab eruditis probatur (De div. traditione 1870, I p. 304). Zu diesen „eruditis“ hat Franzelin wohl in erster Linie Patrizzi gezählt, der allerdings die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus sehr stark betont[1]. Reformatorischerseits können von älteren Vertretern dieser Ansicht unter anderen Carlstadt, Grotius[2], Mill, Wetstein, Bengel, Townson angeführt werden. Koppe[3] erschütterte den Glauben an diese traditionelle Ansicht zum ersten Male.

b) Aus dem Alterthume ist uns aber noch eine andere Notiz überliefert, welche zwar früher vereinzelt, wie sie war, auch immer geblieben ist und längst von den Exegeten der Vergessenheit überantwortet zu sein schien, aber neuerdings zu einer viel vertheidigten Hypothese über die synoptische Frage den historischen Beweis liefern mußte. Clemens von Alexandrien berichtet, daß die Evangelien mit Genealogien zuerst geschrieben worden seien[4]. Allein selbst wenn diese Notiz unzweideutig dem Marcus die dritte Stelle anweisen würde, hätte man kein Recht, sie allein[5] gegen die gesammte Tradition entscheiden zu

---

[1] De evangeliis, 1853, lib. I p. 6: At si utrumque (Matthaeum et Marcum) inter se compares, nullo negotio perspicies horum alterum quum scriberet, alterius opus ante oculos habuisse, ita tamen ut facile etiam animadvertas, quae in Marco leguntur, aliquantum magis subinde expolita ac plenius ordinem digesta esse, quod sapit omnino manum illius, qui quum ex Matthaeo narrationes aut sermones transscribit, supplet simul ea, quae iis desunt, resque narratas melius ordinare studet, hoc enim ex parte fuit Marci consilium, simulque dictione cultiore aliquatenus stilo emendat interdum atque exornat.

[2] Marcus usus est Matthaei Ebraeo, ni fallor, codice (Annot. in Matth. 1, 1). Usum esse Marcum Matthaei evangelio, apertum facit collatio (ad Marc. 1, 1).

[3] Marcus non epitomator Matthaei. 1782.

[4] Euſ. 6, 14, 5: Προγεγράφθαι ἔλεγον (sc. οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

[5] Keim, Jeſu v. Nazara 1 S. 85, Anm. 3, citirt dafür noch: Iren. 3, 10, 6. Tertull. c. Marc. 4, 2. Hier. 7. 8. Aber mit Unrecht; denn gleich die erſte Stelle des Irenäus iſt vielmehr ein Beweis dafür, daß auch das Citat aus Clemens Al. anders zu deuten iſt. Iren. weist 3, 1, 1 dem Marcusevangelium unzweifelhaft die zweite Stelle an. Nun führt er aber von c. 9 an den Beweis für die Identität des alt- und neuteſtamentlichen Gottes. Hiefür boten ihm die Evangelien mit Genealogien die beſten Argumente. Deßhalb benützt er zuerſt (c. 9) das Matthäusevangelium, dann das Lucasevangelium (c. 10), und zwar hauptſächlich die Kindheitsgeſchichte. Erſt zuletzt kommt er zu dem für dieſen Zweck weniger brauchbaren Marcusevangelium, von dem er nur den Anfang, 1, 1—3, verwenden kann. Die Benützung iſt alſo lediglich durch den Gang des Beweiſes und nicht durch die chronologiſche Aufeinanderfolge der Evangelien bedingt. Tertullian beweist aber ebenſo wenig. Er ſagt: Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Schon die Voranſtellung des Johannes entſcheidet für die Aufzählung nach dem Range der Verfaſſer oder der Bedeutung der Evangelien. Hieronymus ſtellt zwar in ſeinem Katalog (c. 7) den Lucas vor den Marcus (c. 8); aber nach den ſchon früher citirten Stellen aus dem Prolog zu Matthäus und der ep. ad Hedibiam kann es doch nicht ernſtlich in Frage geſtellt werden, daß Hieronymus der Ordnung des Kanons folgte. Die Voranſtellung im Katalog kann alſo bloß durch die Rückſicht auf das bedeutendere Evangelium erklärt werden. Eine ähnliche Bewandtniß wie bei Irenäus hat es mit der Stelle des Chryſoſtomus (Hom. 1, 2 in ep. ad Rom.), auf welche ſich Langen (Grundriß der Einleitung in das N. T. 2. A. 1873 S. 60) beruft. Denn auch Chryſoſt. will damit die Abſtammung Jeſu dem Fleiſche nach beweiſen, welche von Matthäus und Lucas ex professo

lassen, denn die Berufung des Clemens auf die ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι wird durch das Zeugniß seines Schülers Origenes durchaus paralysirt, der sich auch seinerseits auf die Ueberlieferung beruft [1], also von einer anerkannten entgegengesetzten Tradition in Alexandrien nichts wissen konnte. Es muß deßhalb vielmehr die Frage aufgeworfen werden, ob sich die Nachricht des Clemens nicht den übrigen conformiren lasse. Ein solcher Versuch kann nicht schwer sein, wenn man bedenkt, wie oft selbst in unseren Evangelien allgemeine Wendungen für die concreten Ausdrücke gebraucht werden. Um den Angriffen der Häretiker auf die Kindheitsgeschichte zu begegnen, bezieht sich Clemens auf das höhere Alter des Matthäusevangeliums, drückt sich aber allgemein aus, wie es noch Nicolaus von Lyra in der gleichen Sache thut, indem er von der in prioribus beschriebenen nativitas redet, die priores aber vom Matthäusevangelium erklärt. Diese Bedeutung gibt schon Epiphanius den Kindheitsgeschichten, da die spätere durch den Widerspruch gegen die frühere hervorgerufen worden sei [2]. Hierbei sehe ich von der Richtigkeit des Motivs für die Abfassung ganz ab und will nur erklären, wie Clemens dazu kommen konnte, solchen Nachdruck auf die Priorität der Evangelien mit Genealogien zu legen. Daß andere Väter mitunter analog verfahren sind, beweist das in der Anmerkung Gesagte. Daher ist es nicht nothwendig, die Ansicht des Clemens auf Reflexion über das Fehlen der Genealogie bei Marcus zurückzuführen (Weiß, Marcusev. S. 5, Anm. 1). Gegen die Erklärung Hilgenfelds (Canon u. Kritik S. 86, Anm. 3; Zeitschr. für wiss. Theol. 1864 S. 293), daß die Väter das Lucasevangelium in den paulinischen Briefen schon angeführt und benützt fanden und deßhalb das aus den Lehrvorträgen des Petrus bei dem Aufenthalte in Rom kurz vor dem Martyrer-

---

behandelt wird. Daher die Reihenfolge: Matthäus, Lucas, Marcus. Bezeichnend ist hiefür schon der Umstand, daß Johannes gar nicht genannt wird: Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Rom. 1, 3) . . . καὶ τίνος ἕνεκεν ἐντεῦθεν ἤρξατο, καὶ οὐκ ἐκεῖθεν ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων; ὅτι καὶ Ματθαῖος ἐντεῦθεν, καὶ Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Dagegen schreibt Chrysostomus Hom. 1, 1 in ep. ad Rom.: Μωϋσῆς μὲν πέντε βιβλία συγγράψας, οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἑαυτοῦ τέθεικεν, οὐδὲ οἱ μετ' ἐκεῖνον συνθέντες, ἀλλ' οὐδὲ Ματθαῖος, οὐδὲ Ἰωάννης, οὐ Μάρκος, οὐ Λουκᾶς. Dem kann ich gleich eine Stelle von Hilarius: Cum iam scripta essent evangelia, per Matthaeum quidem et Lucam iuxta humanam nativitatem, qui Lucas fuerat discipulus Pauli, per Marcum, qui fuerat discipulus Petri, et multae haereses, existerent propter deitatem filii . . . Johannes igitur novissimus coactus est evangelium scribere (Mai, n. coll. I, 1, 484) und eine weitere von Hieronymus beifügen: Matthaeus quasi de homine incipit scribere: Liber generationis . . . Lucas a sacerdotio Zachariae: Marcus a prophetia Malachiae prophetae et Esaiae . . . Joannes vero noster quasi aquila ad superna volat (adv. Pelag. I in medio). Daraus geht hervor, daß die Väter, wo es sich um sachliche Zwecke handelte, um die Reihenfolge unbekümmert waren. Wenn sie aber eine historische Darstellung geben, stellen sie immer Marcus an den zweiten Platz. In Betreff des Chrysost. vgl. Hom. 1, 3 in Matth.

[1] Eus. 6, 25, 5: Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ἃ καὶ μόνα ἀντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην . . . δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον . . . καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν.

[2] Haer. 51, 6: Λεγόντων αὐτῶν (sc. αἱρετικῶν), ὅτι ἰδοὺ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον, καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν λέγων τὴν γέννησιν . . . ἐπειδὴ δὲ ταῦτα οὕτως ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνοήτως ἐτελεῖτο, ἀναγκάζει τὸ ἅγιον Πνεῦμα κτλ.

tod (a. 64) entstandene Marcusevangelium ihm nachsetzten, spricht entscheidend die Thatsache, daß das erste Zeugniß hierüber von Origenes herrührt und trotzdem dieser wie Eusebius und Hieronymus die gewöhnliche Aufeinanderfolge festhalten. Letztere verlegen außerdem die Abfassung des Marcusevangeliums in eine viel frühere Zeit.

Obwohl also das einzige historische Zeugniß für die Versetzung des Marcusevangeliums an die dritte Stelle im Canon problematisch lautet, so hat doch die Hypothese, welche nicht nur dem Marcus den dritten Platz anwies, sondern ihm auch das Matthäus- und Lucasevangelium zur Benützung vindicirte, großen Anklang gefunden und lange Zeit einen herrschenden Einfluß ausgeübt. Ihr Urheber, von dem sie auch den Namen hat, war Griesbach [1]. Ihm folgten Saunier [2], Theile, Sieffert, Ammon, Fritzsche [3], Gfrörer, de Wette, Bleek, Delitzsch, Keim u. A.; katholischerseits Kuhn, Schwarz [4], A. Maier [5], Langen [6], Döllinger [7], J. Grimm [8], Karl Nippel [9]. Die Vertreter der Tübinger Tendenzkritik (Schwegler, Baur, Köstlin, Zeller, Strauß; zum Theil auch Keim u. A.) sind hier nur insoweit zu nennen, als sie dieselbe Reihenfolge voraussetzen, die Motivirung ist bei ihnen aber eine andere, da die dogmatische Tendenz überall als maßgebend betrachtet wird. Ich halte es aber kaum für nothwendig, auf eine Widerlegung dieser Hypothese einzugehen. Sie widerspricht nicht nur fast sämmtlichen Nachrichten über die Entstehung des Marcusevangeliums, sondern steht auch im Widerspruch mit allem, was wir über die neutestamentliche Schriftabfassung wissen. Marcus würde dadurch zu einem ganz unselbständigen, mechanisch aus zwei Bücherrollen sein Evangelium combinirenden Schriftsteller, und dennoch hat dasselbe eine leicht erkennbare Composition nach bestimmten Gesichtspunkten. Gehen auch die katholischen Exegeten, welche dieser Hypothese huldigen, nicht so weit als die andern, so gelingt es ihnen doch nicht, die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas mit einer auch nur sehr relativen Selbständigkeit zu wahren. Aber auch die inneren Indicien sind zum Theil entschieden gegen diese Hypothese, zum Theil ihr nur scheinbar günstig. Die Abhängigkeit von Lucas wird schon dadurch sehr fraglich, daß Marcus mit Lucas in Bezug auf das factische Material, von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, nur dann zusammentrifft, wenn dieser auch mit Matthäus übereinstimmt, d. h. daß Marcus von den Facten, deren Erzählung dem Lucas gegenüber von

---

[1] Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789. 1790. Opusc. acad. ed. Gabler II, 385—425.

[2] Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus, Berlin 1825.

[3] Evangelium Marci. Lipsiae 1830. Er nimmt selbst eine Benützung des Johannesevangeliums an (Marc. 6, 37 = Joh. 6, 7. Marc. 14, 3 = Joh. 12, 3. Marc. 14, 5 = Joh. 12, 5. Marc. 15, 9 = Joh. 18, 39. Marc. 15, 12 = Joh. 19, 15. Marc. 15, 26 = Joh. 19, 19) p. XL sq. De Wette, Bleek, Strauß sind ihm beigetreten.

[4] Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien. Tübingen 1844. Kirchen-Lex. v. Wetzer u. Welte, Art. Evangelien, 3, 779—801.

[5] Freiburger Zeitschrift f. Theol. 1849 S. 70 ff. Einleitung 1852 S. 36 ff.

[6] Einleitung S. 60.

[7] Christenthum und Kirche, 1860 S. 133.

[8] Einheit S. 507 und a. a. O. Vgl. Das Leben Jesu, 2. Bd. 1878.

[9] Theolog. Quartalschrift 1876 S. 551—579.

Matthäus eigenthümlich ist, keine aufgenommen hat. „Dieser Umstand nöthigt zu der Annahme, daß wenn Marcus eine vorhandene Evangelienschrift benützte, dieß nicht Lucas, sondern nur Matthäus sein konnte, denn es wäre sonst rein unerklärlich, warum er von dem dem Lucas eigenthümlichen factischen Material in seine Schrift nichts herübergenommen" (Aberle, Einl. S. 41) [1]. Das vollständige Fehlen einer Parallele zu dem Reiseberichte des Lucas genügt meines Erachtens, um die Hypothese unmöglich zu machen. Denn die Lucas'sche Tendenz hätte Marcus so wenig an der Benützung hindern können, als die Matthäi'sche es gethan hat. Die für den ersten Anblick auffallenden Stellen, in welchen Marcus die beiden anderen Synoptiker wörtlich combinirt haben soll (1, 32. 42; 2, 13; 5, 2; 6, 14; 8, 27; 10, 46), sind zwar nicht mit den Vertheidigern der Marcushypothese durch die entgegengesetzte Annahme zu erklären, daß sich Matthäus und Lucas in die Ausdrücke des Marcus getheilt und Jeder den Theil für sich genommen habe, welcher seinem Sprachcharakter zusagte, aber doch liegt darin der richtige Gedanke, daß ein Späterer von seinem Vorgänger gern solche Ausdrücke entlehnte, welche zu seiner Darstellung paßten. Dabei versteht es sich von selbst, daß er sie nach Umständen in gleichem Sinne ergänzte. Nun pflegt aber Marcus überhaupt die Darstellung umständlich und weitläufig zu machen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn er die einfachen Ausdrücke seines Vorgängers Matthäus häufte, fast gleichlautende zusammenstellte, denn diesen Charakter bewahrte er auch in den sicher selbständigen Partien. So wird dem Marcus auch viel mehr Selbständigkeit gewahrt, als wenn man ihm eine derartige kleinliche Pedanterie zumuthete, die sich in nichtssagenden formellen Spielereien gefiele [2].

c) Am einfachsten würde man diese Schwierigkeiten beseitigen, wenn man sich gegen jede Benützung von Seiten des Marcus erklärte und sich entweder

---

[1] Vgl. Origenes zu Matth. 20, 25 ff.: Ἐτηρησάμην δέ, ὥσπερ ἐπ' ἄλλων πλειόνων, καὶ τὴν τάξιν τῶν ἀναγεγραμμένων τηροῦντας Ματθαῖον καὶ Μάρκον, εἴτε θεραπειῶν, εἴτε λόγων, οὕτως καὶ ἐνταῦθα . . . ταῦτα μὲν οὖν λελέχθω, ἵν' ἡμᾶς μὴ λανθάνῃ τὰ περὶ τῆς ἰσοδυναμίας τῶν κατὰ τὸν τόπον τετηρημένης Ματθαίῳ καὶ Μάρκῳ καὶ ἐκ μέρους τῷ Λουκᾷ. Es würde zu viel Raum einnehmen, wenn ich eine Tabelle für das ganze Evangelium mit seinen Parallelen hier beifügen würde. Deßhalb bemerke ich nur, daß Marcus bis 6, 44 in der Anordnung vorwiegend mit Lucas (3, 1 — 9, 17) übereinstimmt, aber von der Bergpredigt nichts berichtet. Ohne Parallele im Matthäusevangelium ist jedoch auch in diesem Theil nur 1, 21—28 (Luc. 4, 31—37), 1, 35—39 (Luc. 4, 42—44) und 5, 18—20 (Luc. 8, 37 b — 39), während 1, 16—20 (Matth. 4, 18—22) bei Lucas keine Parallele hat (vgl. Luc. 5, 1—11). 6, 45 — 8, 21 (Matth. 14, 22 — 16, 12) fehlt bei Lucas ganz, und 8, 27 — 16, 8 folgt Marcus ganz vorwiegend der Anordnung des Matthäus, nur übergeht er die meisten längeren Reden.

[2] Maier, Einl. S. 35, hält zwar die Uebereinstimmung in der Abfolge nicht für entscheidend. Aber anders verhalte es sich mit der Wahrnehmung, daß der Text des Marcusevangeliums Elemente verbunden hält, in welche sich die beiden andern Evangelisten theilen, oder daß es an derselben Stelle theils mit der Textfassung des Matthäus, theils mit Lucas übereinstimmt. Diese oft wiederkehrende Erscheinung (1, 4. 5—8. 11 ff. 32; 2, 14. 19; 13, 2 u. s. w.) werde schlechterdings unbegreiflich, wenn man den Marcus an die zweite Stelle setze. Muß man aber mit Maier (S. 38) die Unabhängigkeit in materieller Beziehung zugestehen und die Benützung nur auf das Formelle beschränken, so hat man auf eine Lösung verzichtet. Wäre bloß die Alternative zwischen der dritten und ersten Stelle gegeben, so hätte die erste Stelle noch mehr für sich.

zur Traditions- oder zur Marcushypothese bekennen würde. Beide scheinen durch die alten Nachrichten über die Entstehungsgeschichte des Evangeliums empfohlen zu sein. Der Unterschied zwischen denselben ist, soweit das Marcusevangelium zur Sprache kommt, nicht bedeutend. Denn daß einzelne Vertreter der Traditionshypothese (Godet) das Marcusevangelium zeitlich an die dritte Stelle versetzen, ist für die Entstehungsgeschichte ohne Belang. Die Hypothese muß von uns nur berücksichtigt werden, wenn wir dem Marcus eine Abhängigkeit von Matthäus beilegen. Deßhalb kann ich gleich hier bemerken, daß ich allerdings eine solche stereotypisirte Form der Katechese, wie dieselbe der Begründer der Traditionshypothese, Gieseler[1], und ihre neuesten Vertreter Schegg und Godet verlangen[2], mit einem lebendigen mündlichen Vortrag nicht vereinigen kann. Man mag den semitischen Gebrauch der Quellenbenützung noch so sehr betonen, die Predigt der Apostel hatte ein anderes Element in die neue Kirche hereingebracht, welches eine sklavische Behandlung auch bei der Schriftstellerei ausschloß[3]. Die Uebereinstimmung der synoptischen Evangelien sowohl in ganzen Gruppen als in vielen Ausdrücken und Wendungen ist nur durch schriftliche Abhängigkeit erklärbar. Nur darf man auch bei dieser das lebendige Wort nicht vergessen. Diese Berechtigung hat die Traditionshypothese jedenfalls, daß sie der planlosen Urevangeliumshypothese und der kleinlichen Griesbach'schen Hypothese gegenüber die Bedeutung der Tradition zur Geltung bringt. Mit ihr stimmt die Marcushypothese insofern überein, als sie gleichfalls die Entstehung des zweiten Evangeliums von den andern Synoptikern unabhängig macht und auf die Tradition oder die Predigt des Petrus zurückführt. Ja ihr Begründer Storr machte Marcus geradezu zum Verfasser des Petrusevangeliums, welches er für Antiochien bestimmte[4]. Lange unter dem Schutte der Urevangeliumshypothesen begraben, wurde die Marcushypothese erst vor mehreren Jahrzehnten wieder hervorgeholt und gleichsam neu entdeckt, indem sie einerseits von Weisse[5] als conservatives Heilmittel gegen die Strauß'sche Mythenhypothese in's Feld geführt, andererseits von Wilke[6] als Radicalmittel zur gewaltsamen Lösung des synoptischen Räthsels verwendet wurde. Dort mußte

---

[1] Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig 1818.

[2] Vgl. noch Kalchreuter, Jahrb. für deutsche Theol. 1861 S. 507 ff. Friedlieb, Oesterr. Vierteljahrsschrift für kath. Theol. 1864 S. 68 f. Grau, Entwicklungsgeschichte, 1871, 1 S. 71 ff.

[3] Schon Hug (II S. 88) hat zu diesem Zwecke auf die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen hingewiesen. Zeigen diese Berichte über das Wichtigste in der ganzen evangelischen Geschichte solche Abweichungen, so ist es klar, daß die Apostel hierüber keine gemeinsam festgestellte oder keine traditionell fixirte Erzählungsform kannten.

[4] Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannes. Tübingen 1786.

[5] „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt, 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856. In Betreff der Literatur und weiteren Ausführung muß ich hier auf meinen Aufsatz über die Marcushypothese (Tüb. Theol. Quartalschr. 1871 S. 489—584) verweisen.

[6] Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, 1838.

die petrinische Tradition den historischen Grund sichern, hier die unerbittliche Logik alles als Interpolation hinausbefördern, was nicht in die Constructionen des Verfassers paßte, um den Marcus zur ausschließlichen Quelle der andern zu machen. Beide Richtungen haben ihre Anhänger gefunden, doch kann man behaupten, daß die größere Mehrzahl der Exegeten der gemäßigten Richtung zuneigt. Im Großen und Ganzen lassen sie sich in zwei Gruppen eintheilen, deren eine wenigstens vom canonischen Evangelium ausgeht (Lachmann, Wilke, Bauer, Hitzig, Ritschl, Volkmar, Plitt, Christianus, Meyer, Güder, Thiersch, Uhlhorn, Weiß, Sepp), während die andere einen längeren (Ewald, Weiße, Tobler, Reville, Holtzmann, Schenkel, Reuß, Weissenbach [1], Sevin [2], Wittichen, Mangold [3]) oder kürzeren (Weizsäcker, Scholten) Urmarcus voraussetzen. Die Priorität des canonischen Marcus vertheidigen in neuerer Zeit nur Thiersch, Ritschl, Uhlhorn [4], Volkmar. Ihnen am nächsten kommen Meyer, früher ein Gegner jeder Marcushypothese, Weiß, Resch [5], u. A., welche aber, wie auch Ewald, dem canonischen Marcusevangelium die papian'schen λόγια (vgl. Commentar über Matth. S. 27 ff.) zu Grunde legen, also eine Mittelstellung einnehmen. Da der Redactor des Matthäusevangeliums dieselben λόγια ausgiebiger benützte, so zeigt sich Marcus in manchen Partien weniger ursprünglich [6]. Auf diese Weise glaubt man beiden Forderungen, der Priorität und theilweisen Inferiorität des Marcusevangeliums gerecht zu werden. Ich habe mich schon im Commentar zu Matthäus gegen diese Erklärung des papian'schen Zeugnisses ausgesprochen. Hat es nie eine solche „Spruchsammlung" gegeben, so kann sie auch von Marcus nicht benützt worden sein, ist aber Marcus anerkanntermaßen in manchen Partien secundär, so bleibt nur die Wahl übrig, die Benützung des Matthäusevangeliums anzunehmen. Die historischen Nachrichten weisen dem Matthäus ohne Ausnahme die erste Stelle an [7], also ist vom Standpunkte der Benützungshypothese diese Consequenz selbstverständlich. Die Marcushypothese verdankt nur inneren Gründen ihren Ursprung. In der That erscheint das Marcusevangelium dem Matthäusevangelium gegenüber inhaltlich arm, während es in den Erzählungen reicher und lebendiger ist. Die erstere Eigenschaft kann

[1] Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873.

[2] Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien. Wiesbaden 1873.

[3] Bleek, Einleitung in das N. T. 3. A. 1875, § 112 S. 338—353, wo auch die Literaturangaben zu finden sind.

[4] Zeitschrift für historische Theologie, 1866, I, 6.

[5] Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876 S. 657 ff.

[6] Ewald, Evangelien S. 282: Wie fast überall, gibt Matthäus die Urschrift hier (Marc. 3, 20 ff.) im Allgemeinen am vollständigsten wieder. Vgl. auch S. 85. Ewald und Meyer beschränken diese Quelle des Marcus auf die „Spruchsammlung"; Weiß geht weiter, indem er auch Erzählungsstücke der Quelle einverleibt und dadurch die Möglichkeit gewinnt, auch in solchen Stücken zuweilen den secundären Charakter bei Marcus zugeben zu können.

[7] Die Voraussetzung der Väter, daß unser erstes Evangelium die Schrift des Apostels Matthäus sei (Weiß, Marc. S. 12), hat immer noch mehr Bedeutung als der Beweis Schleiermachers und Siefferts für das Gegentheil. Gibt Weiß (S. 2) zu, daß die Beziehung des papianischen Zeugnisses auf unser zweites Evangelium seit Schleiermacher oft bezweifelt worden sei, aber ganz mit Unrecht, so zeigt er die Unsicherheit solcher Hyperkritik an den alten Zeugnissen ja selbst. Vgl. noch Holtzmann: Zur synoptischen Frage (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 1—3) und die Antwort von Weiß (eb. S. 569 ff.).

aber aus der Zweckbestimmung erklärt werden, die letztere beweist nur, daß der Verfasser ein selbständiger Schriftsteller war, dem noch weitere Quellen zu Gebote standen. Die philologische und logische Analyse des Evangeliums wird deßhalb dem zweiten Evangelium oft eine Ursprünglichkeit zuerkennen müssen, ohne daß dadurch über das synoptische Verhältniß entschieden werden kann. Ich habe in der Exegese hierauf öfters Rücksicht genommen, mußte aber wegen des Zweckes dieses Commentars von einer principiellen Behandlung dieser Seite abstehen [1].

3. Schlußfolgerungen.

Nachdem wir das Verhältniß des Evangeliums zu Petrus und zu den andern Evangelien besprochen haben, erübrigt uns noch die Untersuchung, wie beide Punkte miteinander zu vereinigen sind. Das Zeugniß des Papias wird man um so mehr auf unser canonisches Marcusevangelium zu beziehen geneigt sein, als wir aus dem Alterthume von keiner anderen, dem Marcus zugeschriebenen Schrift Kenntniß haben. Die katholischen Exegeten haben deßhalb diese Beziehung immer für selbstverständlich gehalten und protestantischerseits sind auch jetzt noch Meyer, Zahn, Klostermann, Weiß, Grau u. a. derselben Ansicht. Auch Keim [2] und Wittichen [3] nehmen das Zeugniß trotz aller Ungunst, welche sie demselben entgegenbringen, in diesem Sinne, bemerken aber freilich alsbald auch, daß diese Erklärung der Entstehung des Evangeliums „eine allseitige Unmöglichkeit" sei. Die Worte des papian'schen Zeugnisses legen allerdings die Erklärung am nächsten, daß Marcus seinen sämmtlichen Erinnerungsstoff, nur seine Petruserinnerungen aufgeschrieben habe [4], oder daß er die Absicht hatte, „nichts auszulassen, was er gehört,

---

[1] Katholischerseits ist mir eine einzige, zufällige Bemerkung aufgestoßen. Reischl schreibt (Heil. Schriften, 2. A. 1870 S. XVII): „Dürfte die Abfassung dieses zweiten Evangeliums schon in die Zeit der ersten Missionsthätigkeit des Fürstenapostels versetzt werden, und sehr alte Unterschriften und Daten weisen darauf hin, dann wäre dem Ursprunge nach das Marcusevangelium das älteste." Gegen Weiß (Marc. S. 12 Anm. 1) möchte ich nur bemerken, daß schriftstellerische Motive allein die Composition des Matthäusevangeliums allerdings nicht verständlich machen, sondern eine antijüdische Zweckbeziehung anzunehmen ist. Diese erklärt dann auch, warum Matth. 9, 1—17 die drei Stücke zusammengestellt hat, obwohl er in c. 8 und 9 ein Bild der Heilthätigkeit geben wollte; denn auch das Bild der Lehrthätigkeit c. 5—7 hat seine Spitze gegen die Juden. Die Siebenzahl der Gleichnisse nahm Marcus nicht auf, weil ein Theil derselben auf Vorkommnisse in der Kirche (Unkraut) hinwies, mit welchen man Heidenchristen nicht von Anfang an bekannt machen wollte. Ein ähnliches Motiv ließ ihn die zur Erregung von Zweifeln geeignete Gesandtschaft des Täufers übergehen, und wenn die Gleichnisse vom Weinberg und Hochzeitsmahl auch nicht so antijüdisch sind, wie Hilgenfeld annimmt, so erhalten sie doch ihre beste Beleuchtung in den jüdischen Vorurtheilen. Das Ende des Verräthers und die Grabeswache waren aber für Marcus nicht bloß „zu weit führende Abschweifung", sondern für seine Leser wäre das Zeugniß eines Verräthers von zweifelhaftem Werth und die Grabeswache römischer Soldaten mit Bezug auf ihr Verhalten bei der Auferstehung bedenklich gewesen.

[2] Jesus von Nazara 1 S. 99. Geschichte Jesu S. 377.

[3] Jahrbücher für deutsche Theol. 1866 S. 434 f. Leben Jesu 1876 S. 37 ff.

[4] Weiffenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus u. Matthäus. Berl. 1878 S. 37.

und nichts aufzunehmen, was er nicht aus dem Munde des Petrus vernommen hätte" (Schegg 1, 9). „Er folgte nicht schriftlichen Urkunden, sondern der Katechese des Petrus, und zwar ausschließlich." Aber es ist doch auffallend, daß man diesen summarischen Bericht des Papias, beziehungsweise des Presbyters, so ungewöhnlich pressen mag. Denn es versteht sich von selbst, daß wenn Marcus zugleich das Matthäusevangelium oder überhaupt eine Schrift benützte, dieß der Oeffentlichkeit entzogen blieb, weil er sonst einfacher diese Schrift selbst hätte in Umlauf setzen können. Die Reflexion auf den Inhalt konnte erst ein Abhängigkeitsverhältniß vermuthen. Diese trat aber nicht ein, bevor die Evangelien wegen ihres abweichenden Inhalts zum Gegenstand von Angriffen gemacht worden waren. Sagt nun vollends Papias selbst, daß Petrus bei der Abfassung nicht betheiligt war, und schließt man wenigstens daraus, daß Marcus erst nach dem Tode des Petrus geschrieben habe, so will er nur die allgemeine Uebereinstimmung des Inhalts mit der Predigt des Petrus, aber nicht die des Wortlauts betonen. Die römischen Christen konnten ebenso wenig ihre Prüfung bis auf das Detail ausdehnen, als Papias dieses sagen wollte. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Petrus so gepredigt hat, da seine Predigten in der Apostelgeschichte einen anderen Charakter haben; auch für die Katechese hat man nach den paulinischen Briefen höchstens die Hauptpunkte aus dem Leben Jesu zusammengestellt. Die Berufung auf Apg. 1, 22 beweist nicht dagegen, denn dort ist nicht von der Katechese, sondern von den Eigenschaften eines Apostels die Rede. Ein solcher mußte mit den Thaten und Reden des Herrn bekannt sein, weil er sonst keine Berechtigung zum Unterrichte hatte, aber daraus folgt nicht, daß er in Predigt und Katechese einen Abriß der öffentlichen Thätigkeit des Herrn gab. Brauchte das Leben Jesu diese „Schranke der wuchernden Legende und Häresie gegenüber" und war nur eine Durchbrechung derselben „durch ein Zurückgreifen auf die Jugend und Vorgeschichte Jesu, die aus ächter Tradition oder aus authentischen Urkunden geschöpft, den Evangelienschriften einverleibt werden konnten" (Schegg S. 15), gestattet, so stände es doch bedenklich mit den Quellen des Lebens Jesu. Die Katechese könnte höchstens für den allgemeinen Inhalt eine schützende Schranke sein. Nimmt man aber die Stelle des Papias buchstäblich, so wird auch der knappe Redeinhalt des Evangeliums unbegreiflich, denn Marcus hat nicht bloß die πραχθέντα, sondern auch die λεχθέντα aufgezeichnet. Sollte wirklich Petrus nicht mehr von den Reden des Herrn in seinen Vorträgen verwendet haben? Hat dagegen Marcus das Vaterunser, die acht Seligkeiten und eine Reihe von Sprüchen Jesu mit Stillschweigen übergangen, weil er die allgemeine Bekanntschaft derselben voraussetzte, so ist schon zugegeben, daß er sich nicht streng an die Katechese hielt, und wir sind berechtigt, die Concession auf das ganze papian'sche Zeugniß auszudehnen. Papias wollte nur betonen, daß Marcus die Autorität eines Augenzeugen für sich hatte, denn auf die Nachrichten solcher legte er seiner eigenen Angabe zufolge den größten Werth [1].

[1] Dieß würde noch viel evidenter sein, wenn nur der erste Satz des Papias auf seinen Gewährsmann zu beziehen wäre. Denn in diesem Falle würde die Erzählung des Gewährsmannes nur die Abhängigkeit des Marcusberichtes von Petrus betreffen und das

Was die Einzelerklärung anbelangt, so beweist ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν nicht, daß Marcus sonst nichts schrieb, sondern nur, daß er das, dessen er sich erinnerte, genau aufschrieb. Οὐ μέντοι τάξει = jedoch nicht in der Ordnung, ist nicht (Klostermann, Weiffenbach u. A.) auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende zu beziehen, und kann nicht die Unvollständigkeit einer durch ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα vorgeblich angedeuteten Darstellung des Lebens Jesu im modernen Sinn (Weiffenbach) bezeichnen; denn es ist aus dem Alterthume nicht bekannt, daß man ein solches in einem Evangelium suchte. Es kann aber auch nicht von der chronologischen Anordnung (Bleek, Köstlin, Klostermann, Reuß, Schegg, Scholten, zum Theil Holtzmann) verstanden werden, so daß nur die naheliegende Beziehung auf die Ordnung in einem andern Evangelium übrig bleibt. Als dieses ist aber das Matthäusevangelium (Maier, Hilgenfeld, Holtzmann, Weiß, Keim, Mangold), nicht das Johannesevangelium (Ewald, Riggenbach, Zahn, Klostermann, Lüdemann) oder das Lucasevangelium (J. Grimm) anzunehmen, denn Matthäus wird von Papias im Fragment selbst genannt, wobei ich aber nicht die Spruchsammlung voraussetze, denn daß eine geschichtliche Darstellung wie das Marcusevangelium eine andere Anordnung als eine Redensammlung haben muß, wäre nicht erst zu bemerken gewesen. Für diese Interpretation spricht auch die Begründung, daß Petrus seine Unterweisungen nach den Bedürfnissen eingerichtet habe und nicht so wie einer, der eine Zusammenstellung der Offenbarungen des Herrn macht. Denn die κυριακοὶ λόγοι oder κυριακὰ λόγια erinnern jedenfalls an die λόγια des Matthäus. Ob man vor ὥστε ein Kolon setzt (Klostermann, Schegg, Weiffenbach) oder ein Komma, macht für den Sinn wenig aus, nur ist im ersten Falle die Folgerung auf das ganze Vorhergehende zu beziehen. Im Allgemeinen, will Papias sagen, fehlte Marcus deßhalb nicht, wenn er einiges so schrieb, wie er sich erinnerte, d. h. ohne strenge Ordnung. Ἕνια bezieht sich also nicht auf das ganze Evangelium (Schegg: Die Dinge, welche ἕνια waren im Verhältniß zu Matthäus und Lucas; ähnlich Hilgenfeld, Baur, wogegen schon Köstlin S. 361, Anm. 1) und läßt nicht nur eine weitere Quelle zu, sondern fordert geradezu eine solche (Zahn, Weiß, Klostermann, Meyer u. a.). Eine Verletzung des Geistes und Buchstabens unseres Berichts (Weiffenbach) ist diese Folgerung durchaus nicht, denn sollte auch auf ἕνια keinerlei Nachdruck liegen, sondern dieser ganz dem οὕτως zu Gute kommen, so wäre damit nicht bewiesen, daß Marcus Alles nach seiner Erinnerung aufgezeichnet hat; wozu sonst ἕνια? Daß dieses hier, weil der Gegensatz zu „Alles" nicht ausgedrückt ist, nur „nichts" zum Gegensatze haben könne, ist unerweislich. Solche Spitzfindigkeiten darf man in einem einfachen und schlichten Berichte nicht suchen.

Deßhalb halte ich es mit den früheren Nachrichten über die Entstehung des zweiten Evangeliums für vereinbar und nach den inneren Gründen für wahrscheinlich, daß Marcus auch das Matthäusevangelium benützt hat. Nur

---

Uebrige Reflexion des Papias darüber sein. Diese Frage kann kaum mit Bestimmtheit entschieden werden (vgl. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880 S. 70: Papias und Johannes); aber jedenfalls involvirt die Stelle nicht die Nothwendigkeit einer über die Abhängigkeit von Petrus zur Sicherung der Autorität hinausgehenden Folgerung.

ist diese Abhängigkeit nicht stricte nach dem Wortlaute des Augustinus zu erklären. Ein bloßer Epitomator kann Marcus nicht sein, aber eine Berücksichtigung des ersten Evangeliums bei der ganzen Anordnung, bei der Auswahl des Stoffes und der Gruppirung einzelner Partien ist unverkennbar. Entweder muß Marcus von Matthäus oder Matthäus von Marcus abhängig sein. Gegen die letztere Annahme habe ich mich schon zu Matthäus S. 24 ff. ausgesprochen. Ich habe dem nur Weniges beizufügen. Schon C. a Lapide hat sich gegen die Behauptung erklärt, daß Marcus den Matthäus „in compendium redegerit" und seinerseits die Meinung geäußert, daß er „brevius secundum quae acceperat a S. Petro narrat ea, quae Matthaeus saepius fusius prosequitur", allein auch diese Meinung ist unrichtig. Sie könnte nur mit Bezug auf das Evangelium als Ganzes, das bereits Hieronymus ein breve evangelium genannt hat, zugestanden werden, trifft aber im Einzelnen nicht zu. Im Gegentheil zeigt die Darstellung des Marcus" überall den unverkennbaren Stempel der Unmittelbarkeit und Originalität" (Aberle, Einl. S. 41)[1]. Dieß beweist für die Selbständigkeit des Evangeliums und erklärt den großen Anklang, welchen die Marcushypothese gefunden hat. Da aber auch von dieser Seite eine theilweise Abhängigkeit des Marcus zugegeben werden muß, so handelt es sich nur um ein Mehr oder Weniger, dem gegenüber die historische Reihenfolge eine neue Beweiskraft erlangt. Marcus hat zwar den Matthäus (in hebräischer Sprache) gekannt und benützt, aber sich innerhalb des von demselben gezogenen Rahmens ziemlich frei bewegt. Warum er sich diese Schranken auferlegt hat, kann nur dadurch erklärt werden, daß sein Gewährsmann Petrus sich als Galiläer hauptsächlich auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkt hat[2]. Die Wirksamkeit in Judäa mit ihren Conflicten war für die Heidenchristen weder ganz verständlich noch sehr anregend. Da aber auch die galiläische Wirksamkeit Jesu ungemein reicher gewesen sein muß, als der Ausschnitt bei Matthäus und Marcus zeigt, so ist beim Nachfolger auch nach dieser Seite ein Anschluß an seinen Vorgänger anzunehmen. Ohne zwingenden Grund wollte man den Kreis des schriftlich Fixirten nicht erweitern.

§ 3.

Bestimmung und Zweck des Marcusevangeliums.

Ueber die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums berichten die S. 9 genannten Väter, daß Marcus auf Bitten der römischen Zuhörer des Petrus das von Petrus Gepredigte niedergeschrieben habe. Daraus läßt sich nur so viel abnehmen, daß das Evangelium für römische Leser, welche die

---

[1] Weiß, Stud. und Krit. 1868 S. 729, bezeichnet die „evident erwiesene Ursprünglichkeit des Marcus gegenüber unserem Matthäus" als den Hauptgewinn der neueren Evangelienkritik.

[2] Eine Benützung des Matthäusevangeliums von Seiten des Petrus bei seinen Predigten (Hug 2, 113. Langen S. 37) scheint mir mit den biblischen Nachrichten über die apostolische Lehrverkündigung unvereinbar.

Predigten des Petrus gehört hatten, verfaßt worden ist. Diese Bestimmung wird auch durch Andeutungen im Evangelium selbst bestätigt. Denn auf nicht palästinensische Leser lassen die Erläuterungen jüdischer Ausdrücke und Worte (3, 17. 22; 5, 41; 7, 11. 34; 9, 43; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34. 42) und jüdischer Gebräuche (7, 3 f.; 14, 12), sowie die 10, 12 vollzogene Gleichstellung der Geschlechter hinsichtlich der Ehescheidung gegenüber von Matth. 5, 32; 19, 9 schließen. Auf römische Leser aber weisen die Namen 15, 21 (vgl. Röm. 16, 13), die häufigen gräcisirten Latinismen (2, 4. 9. 11; 5, 9. 15; 6, 27. 37. 55; 7, 4. 8; 12, 14; 14, 5; 15, 15. 39. 44 f.)[1], die Erklärung von λεπτὰ δύο = κοδράντης (12, 42) und die Bekanntschaft mit der amtlichen Stellung des Pilatus (15, 1).

Welche Stellung diese römischen Christen eingenommen haben, ob sie Juden- oder Heidenchristen, ob Neubekehrte oder schon länger dem Christenthume Angehörige waren, läßt sich aus den historischen Nachrichten nicht genau bestimmen. Der auf die Predigt des Petrus zurückgeführte Wunsch nach dem schriftlichen Evangelium scheint auf Neubekehrte hinzuweisen und je nachdem man die Chronologie des Aufenthalts Petri in Rom fixirt, wird man sich für die ersten Mitglieder der römischen Gemeinde oder für später Hinzugekommene entscheiden. Aber es ist nur der Schein, welcher für Neubekehrte spricht. Es war ja ebenso leicht möglich, daß die römischen Christen zur Zeit des letzten Aufenthalts Petri in Rom aus Furcht, Petrus möchte ihnen bald durch den Tod entrissen werden, dem betreffenden Wunsche Ausdruck verliehen haben. Letzteres muß man annehmen, wenn die Abfassung in die spätere Zeit verlegt wird, ich erwähne es nur hier schon, um dem Einwande, welcher aus der Entstehungsgeschichte dagegen erhoben wird, zu begegnen. Nach den Berichten der Apostelgeschichte und Gal. 2, 9 war es Grundsatz, das Evangelium zuerst den Juden anzubieten. Galt dieß für Paulus, so noch weit mehr für Petrus. Die ersten Christen in Rom gehörten daher wohl der Judenwelt an, wofür auch Sueton (Claud. c. 25) im Vergleich mit Apg. 18, 2 spricht. Mag man auch den Römerbrief beurtheilen, wie man will, dieß läßt sich nicht läugnen, daß Judenchristen einen, wenn auch kleineren Theil der römischen Gemeinde bildeten. Der Philipperbrief (1, 15—18) berichtet wenigstens von Predigern, welche dem Apostel Paulus feindselig gesinnt waren. Fassen wir aber alle Momente in das Auge, so wird man die Mehrzahl der römischen Gemeinde unter den Heidenchristen suchen müssen. Und dafür spricht auch das Marcusevangelium selbst. Marcus vermeidet die größeren Lehrreden und hat von solchen mit Matthäus nur die Parabeln, welche das Entstehen und Wachsen des Reiches Gottes schildern, gemein, denen er noch eine charakteristische über die Geräuschlosigkeit dieses Wachsens beifügt (4, 26—29). Die längeren Lehrreden waren aber für heidenchristliche Leser in Rom weniger geeignet, weil sie ohne Beziehung auf das alte Testament schwer durchführbar waren[2]. Nur die Parabeln konnten als Mittel

[1] Zu weit scheint mir aber Schegg zu gehen, wenn er sagt, die Sprache nähere sich so sehr dem Lateinischen, daß es scheine, Marcus habe das Griechische aus einem römischen Munde gelernt (1 S. 12).

[2] Darin stimme ich Schegg (Marc. 1, 111) bei: „Die christlichen Lehrsätze, soweit

dienen, ein Bild von der Bestimmung und Ausbreitung der Kirche zu geben. Denselben Charakter hat auch die eschatologische Rede (c. 13), denn einerseits diente sie dazu, die Schwierigkeit zu beseitigen, welche für den Heidenchristen immer in der Thatsache liegen mußte, daß die Mehrzahl des auserwählten Volkes außerhalb des messianischen Reiches stand, andererseits war sie zugleich ein Beweis für das Vorherwissen Jesu, durch welchen auch die Voraussage des letzten Gerichtes an Bedeutung gewann. Vgl. dazu noch 14, 8. 18. 21. 27. 30. 49. 50. 72. Die kürzeren Lehrreden aber, welche sich zerstreut im Marcusevangelium finden, sprechen gerade für die Rücksichtnahme auf die noch weniger in der christlichen Erkenntniß fortgeschrittenen Leser. Marcus referirt nicht die Reden, sondern gibt ein anschauliches Bild von der Lehrthätigkeit Jesu und ihrem Einfluß auf das Volk und die Jünger. Namentlich ist bemerkenswerth, daß Marcus in der Polemik gegen die äußerliche jüdische Gottesverehrung weit über Matthäus hinausgeht. Er berichtet die Opposition Jesu gegen die äußerliche Sabbatsbeobachtung (2, 23—3, 4), gegen die pharisäischen Reinigkeitssatzungen (7, 15 ff.) und gegen den Pharisäismus überhaupt (2, 2 ff.; 7, 8 ff.; 8, 15; 12, 38 ff.) und verleiht diesen Auseinandersetzungen durch besondere Zusätze (2, 19. 27; 7, 8. 13; 10, 12) eine erhöhte Wichtigkeit. Im Gegensatz dazu betont Jesus bei Marcus das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (12, 28—34) unter ausdrücklicher Bevorzugung vor den Brand- und Schlachtopfern (v. 33). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Jesus trotzdem das alttestamentliche Gesetz anerkennt (1, 44; 2, 25; 10, 3. 19) und den pharisäischen Satzungen gegenüberstellt (7, 9—13). Die Heiligkeit des Tempels wahrt er selbstverständlich (11, 15. 16), aber nicht ohne durch den Zusatz πᾶσι τοῖς ἔθνεσι die weitere Bedeutung desselben hervorzuheben. Den Ausspruch des Herrn über den Abbruch und Aufbau des Tempels (14, 58) berichtet Marcus in einer Weise, welche neben dem speciellen Zweck der Auferstehung mit Bezug auf den eigenen Leib doch den mit Händen gemachten Tempel als vorübergehend bezeichnet. Dieß ist aber ganz die Art und Weise, in welcher die Juden auswärts Propaganda zu machen suchten. Weil das äußerliche Ceremonialwesen nur den Spott der Heiden herauszufordern pflegte[1], so verzichteten sie bei den Proselyten auf die Einhaltung desselben und stellten die Punkte in den Vorder-

---

sie das sittliche Leben des Menschen betreffen, ergaben sich (in der Katechese) naturgemäß und wie von selbst aus dem Leben Jesu. Hier galt im vollsten Sinne der Satz: Kurz und sicher ist der Weg durch Beispiele. Folge Jesu nach, und du bist der vollkommene Mensch." Aber ich kann für die schriftstellerische Thätigkeit hieraus nur für die Methode, nicht für das Verhältniß zur Katechese eine Folgerung gelten lassen. Die Katechese mußte desto mehr Geist und Leben haben. Mit stereotypen Erzählungsstoffen hätte man Niemanden für das Christenthum begeistert. Paulus variirt ja die Hauptthatsachen aus dem Leben Jesu in mannigfacher Weise.

[1] Vgl. Aberle, Einleitung S. 45 Anm. 1. Chrysost. Hom. 75, 3 in Matth.: Καὶ γὰρ σφόδρα μισητὸν ἦν τὸ τῶν Ἰουδαίων γένος τῇ τῶν Ῥωμαίων ἀρχῇ, ἅτε μυρία πράγματα παρεσχηκός. Hom. 2, 1 in ep. ad Rom.: Καίτοι πολλὰ ἦν ἐκεῖ (ἐν Ῥώμῃ) τὰ κωλύματα τῆς διδασκαλίας. καὶ γὰρ ἄρτι τῆς οἰκουμένης δεξάμενοι τὴν ἀρχὴν μέγα ἐφρόνουν, καὶ πλούτῳ καὶ τρυφῇ συνέζων, καὶ τὸ κήρυγμα ἁλιεῖς ἐκόμιζον, Ἰουδαῖοι καὶ ἐξ Ἰουδαίων ἔθνους μεμισημένου καὶ παρὰ πᾶσι βδελυκτοῦ, καὶ τὸν ἐσταυρωμένον προσκυνεῖν ἐκελεύοντο, τὸν ἐν Ἰουδαίᾳ τραφέντα.

grund, die mit der dualistischen Weltanschauung der Griechen- und Römerwelt harmonirten. Namentlich wirkten sie durch zwei Momente auf das religiös und sittlich verkommene Heidenthum, durch die erhabene Gottesvorstellung des A. T. und die Lehre von den letzten Dingen, vom drohenden Gerichte und dem verheißenen Reiche (Hausrath, Zeitgeschichte 2, 108). Die Sibyllinen setzen in der Diaspora ein Judenthum voraus, welches die Ceremonien als etwas Nebensächliches betrachtete, dagegen die monotheistische Gottesverehrung und den Glauben an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlichen wesentlichen Merkmale des Judenthums festhielt (Schürer, Theol. Literatur-Ztg. 1878 Nr. 15). Diese Art von Judenthum muß aber weit verbreitet gewesen sein, da sich sonst die vielen Proselyten, welche für das Christenthum nach der Apostelgeschichte ein großes Contingent stellten, nicht erklären ließen[1]. Dadurch wird aber auf manche Erscheinungen des apostolischen Zeitalters ein neues Licht geworfen. Insbesondere wird man die gesetzesfreien christlichen Gemeinden nicht nothwendig immer auf Paulus zurückführen dürfen[2]. Es unterliegt keinem Anstande mehr, die römische Gemeinde als eine heidenchristliche zu betrachten trotz ihrer Gründung durch Petrus und seiner späteren Wirksamkeit in Rom. Die freieren Juden und mehr noch die σεβόμενοι waren seine Zuhörer, und auch die Leser des Marcusevangeliums. Dieß harmonirt auch vollkommen mit dem Auftreten des Petrus auf dem Apostelconcil (Apg. c. 15). Das starke Zurücktreten des A. T. im lehrhaften Theile des Marcusevangeliums nöthigt aber zur Annahme, daß die Leser desselben überwiegend Heidenchristen waren, denn für Judenchristen wäre auch in der Diaspora das A. T. wichtiger gewesen.

Die christliche Lehre wird nicht im Vergleich mit dem A. T. dargestellt wie im Matthäusevangelium. Die hierfür charakteristische Bergpredigt ist ebenso weggelassen wie andere Berufungen für die Erfüllung der Weissagungen mit Ausnahme von 1, 2. 3 und jene Stellen, welche dem entsprechend das Vorrecht des israelitischen Volkes betonen (Matth. 10, 5 f.; 15, 26 ff.) Das Christenthum heißt vielmehr eine neue Lehre (1, 27), für welche regelmäßig der Ausdruck εὐαγγέλιον gebraucht wird (1, 1; 14, 15; 8, 35; 10, 29; 16, 15). Die Messianität tritt überhaupt hinter die Gottessohn-

---

[1] Vgl. Aberle S. 171 f.

[2] Schürer a. a. O. weist die Theologen auf diese Thatsachen hin, „weil sie vermuthlich sehr wesentlich dazu beigetragen haben, daß sich schon bald nach Auftreten des Christenthums gesetzesfreie christliche Gemeinden auch da bilden konnten, wohin der Einfluß des Apostels Paulus noch nicht gelangt war, wie z. B. in Rom (vgl. Weizsäcker, J. f. deutsche Theol. 1876). Ja wenn, wie gegenwärtig immer mehr anerkannt wird, die Entstehung der großen, gesetzesfreien Heidenkirche überhaupt nur sehr theilweise auf die Wirksamkeit des Paulus zurückzuführen ist, dann bedarf es zur Erklärung ihrer Genesis eines Mittelgliedes zwischen ihr und dem gesetzesstrengen Judenthum. Und dieses Mittelglied kann nur jenes Judenthum der Diaspora sein, welches das mosaische Gesetz mehr oder weniger in den Hintergrund gestellt und auf den Glauben an den einen wahren Gott und an das künftige Gericht als auf die eigentlichen wesentlichen Punkte im Judenthum das Hauptgewicht gelegt hat." Uebrigens hat man katholischerseits den Paulinismus überhaupt nicht so exclusiv betont und in Gegensatz zum Judenchristenthum gestellt. Auch Hilgenfeld (Marcusev. S. 125 f.) hat mit Beziehung auf das Marcusevangelium diese Thatsachen hervorgehoben.

schaft zurück. Der Davidssohn kommt zwar 10, 47 und 11, 10 vor, aber nur im Munde der Blinden und des Volkes. Häufiger steht dafür Gottessohn. So nennt Jesus der Evangelist selbst 1, 1, die Stimme vom Himmel 1, 11; 9, 7, die unreinen Geister 3, 11; 5, 7, der Hohepriester 14, 61 und der römische Hauptmann 15, 39. Die Bezeichnung Himmelreich bei Matthäus ist durch das Evangelium und Reich Gottes verdrängt (8, 35; 9, 1; 10, 29; 12, 34). In der Thätigkeit Jesu mußte wohl der messianische Charakter zur Geltung kommen, aber er ist doch nur insofern messianisch, als die Gewalt die des Gottessohnes ist. Die Vertreibung der satanischen Mächte beim Beginn der Wirksamkeit Jesu (1, 23. 34. 39) zeigt den Gegensatz des Gottesreiches (1, 14. 15) zum Reiche des Satans, die Sündennachlassung wird zwar dem Menschensohn zugeschrieben (2, 10; vgl. 28), aber in Gegensatz zu der Gotteslästerung gestellt. Dagegen ist es allerdings auffallend, daß im Bekenntnisse des Petrus 8, 29 das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος Matth. 16, 16 fehlt, doch ist zu beachten, daß im Marcusevangelium die Erkenntnißfähigkeit der Jünger niedriger taxirt ist als bei Matthäus und daher auch das Bekenntniß des Petrus nicht dieselbe centrale Bedeutung hat wie dort. Daß Jesus einen ihm von Gott angewiesenen, im A. T. durch die Propheten vorausverkündigten Beruf auf Erden zu erfüllen hatte und daß er als Gesalbter Gottes erschienen ist, um den Willen Gottes bis zum Tod am Kreuze zu erfüllen, dieß mußte in jedem Evangelium der leitende Gesichtspunkt bleiben. Indem aber Marcus den Gottessohn mehr betont als den Menschensohn und überall die Macht und das Vorherwissen des Herrn schildert, gibt er eine Apologie für die Messianität Jesu, insofern sie Ausfluß der Gottessohnschaft ist[1]. Denn der Ruf Jesu am Kreuz zwingt ja noch dem heidnischen Hauptmann das Bekenntniß ab: wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn (15, 39). Umgekehrt aber könnte man gegen diesen Beweis für die Bestimmung des Evangeliums auf das Weglassen solcher Stellen des Matthäus verweisen, welche direct gegen das jüdische Volk gerichtet sind (3, 7 ff.; 8, 11. 12; 12, 5. f. 38 ff.; 22, 1 ff.; 23, 1 ff. u. a.) oder den Gegensatz zum A. T. negiren (1, 2; 9, 12 f.; 12, 10; 14, 21; 15, 28). Auch das Lucasevangelium könnte zur Vergleichung herbeigezogen werden, denn dieses ist das Evangelium des Universalismus, der Gnade und Barmherzigkeit. Das Erste erklärt sich aber aus dem allgemeinen Streben des Marcus, Auseinandersetzungen über das Verhältniß zum A. T. zu vermeiden, das Lucasevangelium dagegen setzt die paulinische Thätigkeit in Wort und Schrift voraus und muß unter dem Gesichtspunkte der paulinischen Kämpfe mit den Judaisten betrachtet werden, die nicht in nichtpaulinische Gemeinden übertragen werden dürfen. Der schon aus 4, 16—30 erkennbare fortgeschrittene Universalismus des Lucas ist ein Beweis für seine Stellung zu Paulus, aber nicht für die vermittelnde Stellung des Marcus. Diese kann ich auch nicht in der Uebergehung des Primates u. dgl. sehen. Allerdings ist die Frage nur „ob es im Zwecke des Evangelisten, im Bedürfnisse der römischen Kirche lag, die Stiftung und den

[1] Klosterm. S. 12: Für die Heidenchristen und in ihrem Sprachgebrauche muß υἱὸς θεοῦ die verständlichere und üblichere Bezeichnung der Einzigartigkeit des Menschen sein, welcher Jesus und im Unterschiede von andern Jesus Jesus Christus genannt wird.

Primat der Kirche eigens zu motiviren" (Grimm, Einh. S. 518), aber ob der Grund die vermittelnde Stellung zwischen Heiden- und Judenchristen war oder nicht vielmehr die Rücksicht auf das römische Mißtrauen gegen organisirte Gesellschaften ist eine ganz andere Frage. Jedenfalls erklärt sich die Erscheinung für den Uebergang vom Judenthum zum Heidenthum besser, als für eine nachher vorzunehmende Ausgleichung. Noch mehr muß ich mich gegen die von Hilgenfeld statuirte vermittelnde Stellung des Marcusevangeliums zwischen urapostolischem Judenchristenthum und paulinischem Heidenchristenthum, dieser „Grundlegung des eigentlichen Katholicismus in Rom" (Einl. S. 519) erklären; denn ist es richtig, daß das Marcusevangelium immer noch judenchristlich, aber das Judenchristenthum schon „äußerst gemildert" ist, so paßt die Mittelstellung als Uebergang vom Judenthum zum Heidenthum ganz gut ohne den Gegensatz zum Paulinismus. Dieß um so mehr, da man, wie oben gezeigt, in neuerer Zeit den gesetzesfreien Standpunkt nicht mehr so allgemein mit dem Paulinismus identificirt. Ich komme also bei der Betrachtung des lehrhaften Charakters immer wieder zu dem Resultate, daß das Evangelium für die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde in Rom bestimmt war nnd kann weder Heiden (Ewald, Aberle) noch Juden und Heiden (Fritzsche, Beda, Grimm, aber Juden und Heiden der römischen Gemeinde) als Leser gelten lassen noch eine zwischen zwei Gegensätzen vermittelnde Tendenz anerkennen.

Auch der thatsächliche Stoff des Evangeliums paßt für solche Verhältnisse. Es wurde schon längst bemerkt, daß im Marcusevangelium nicht bloß die Wunderberichte weit überwiegen, sondern auch viel genauer ausgearbeitet sind als bei Matthäus. Nur wenige Wundererzählungen hat Marcus übergangen und für diese Uebergehung lassen sich besondere Gründe vermuthen (die Heilung des Knechts zu Kapharnaum Matth. 8, 5—13; die Heilung zweier Blinder und eines stummen Dämonischen 9, 27—34; der Stater im Munde des Fisches 17, 24—27), dagegen fügt der mit eigenen Mitteln so karg verfahrende Evangelist noch einzelne Wunderberichte hinzu (Marc. 6, 13. 56; 7, 32—36; 8, 22—26; 16, 15 ff.) und beschreibt die andern mit größerer Genauigkeit. Er nennt theils die Namen derjenigen, an welchen die Wunder gewirkt worden (5, 22; 10, 46), theils schildert er die äußeren Umstände mit großer Anschaulichkeit (1, 23 ff.; 2, 2 ff.; 5, 1 ff.; 21 ff.; 9, 14 ff.). Man könnte zwar daraus schließen, daß Marcus eine möglichst gleichmäßige, abgerundete historische Darstellung geben, die evangelische Geschichte zu einem harmonisch geordneten übersichtlichen Ganzen abrunden wollte (Baur, Marcusevangelium S. 137 f.; vgl. auch Hilgenfeld, Einl. S. 514), oder ihm die Absicht beilegen, eine rein historische Schrift zu liefern (Hug, 2, 105; Maier S. 70; Langen S. 37). Allein zu Beidem fehlt noch viel, denn, um nur Eines zu erwähnen, müßte in diesem Falle das gänzliche Fehlen einer eigentlichen Zeitrechnung oder Zeitgleichung doch sehr auffallen. Ja es ist nicht einmal zuzugeben, daß eine historische Anordnung vorhanden ist, wie später gezeigt werden wird. Der Sache etwas näher kommt Mangold (Bleek, Einl. 345), indem er den Marcus für einen Leserkreis schreiben läßt, „für den ein kürzestes, nur auf Geschichtserzählung ausgehendes Evangelium von besonderem Interesse war"; doch ist die weitere Bemerkung von der Beziehung

auf eine Redensammlung sehr problematisch, da im Leserkreise des Marcus jedenfalls keine Kenntniß von derselben vorausgesetzt werden kann[1]. Weil Marcus hauptsächlich bei der Einzeldarstellung der Wunder sein Augenmerk auf die Geschichtserzählung gerichtet hat, so muß die Wunderwirksamkeit Jesu für ihn das Hauptmittel gewesen sein, die Ueberzeugung seiner Leser für das zu gewinnen, was er ihnen einprägen wollte (Aberle S. 46; Hilgenfeld Z. S. 1864 S. 297). Mit andern Worten, Marcus schildert die Wunder nicht so eingehend aus historischem Interesse, sondern um die dem Schauplatze der Thätigkeit Jesu fernen römischen Leser zur Anerkennung zu zwingen und dadurch für die Erreichung seines Zweckes zu gewinnen. Deßhalb verzeichnet Marcus häufig das große Aufsehen, welches das Lehren und Heilen des Herrn hervorrief (1, 22. 28. 45; 2, 12; 4, 41; 5, 20; 6, 56; 7, 37), obwohl der Herr regelmäßig verbot, das Geschehene zu verkünden (1, 43 f.; 5, 43; 7, 36; 8, 26). Denselben Grund hat die wiederholte Erwähnung des Petrus (1, 36; 5, 37; 11, 12—15. 20—37; 13, 3; 16, 7) auch an Stellen, wo es weder die Umstände des Factums erheischten noch dasselbe für sich durch diesen Zusatz ein besonderes Licht gewann (Hug 2, 109), denn Petrus war der Zeuge für das Erzählte, also auch der Zeuge für die großen Wunder, welche Marcus berichtet[2].

Aus dem bisher über die Bestimmung des Evangeliums Gesagten ergibt sich die Zweckbestimmung desselben im Allgemeinen von selbst. Hatte die Predigt der Apostel in der Heidenwelt den Zweck, die Heiden für den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn zu gewinnen, so muß eine an Heidenchristen gerichtete Evangelienschrift, welche zur Predigt des Apostels Petrus in Beziehung stand, den Zweck verfolgen, zur Befestigung dieses Glaubens beizutragen. Dieß und nicht der bloße Wunsch nach einem schriftlichen Document mußte die Zuhörer des Petrus zu ihrer Bitte an Marcus veranlaßt haben und ein solcher Zweck konnte bloß die Willfahrung von Seiten des Marcus rechtfertigen. Von jeher hat man auch im ersten Verse des Evangeliums gleichsam das Thema für die ganze Schrift ausgesprochen gefunden. Marcus wollte den Beweis für die Gottessohnschaft Jesu führen[3], indem er einerseits die Lehre Jesu als eine neue, bisher unerhörte darstellt, welche auf die Zuhörer eine bloß durch göttliche Macht erklärbare Wirkung hervorbrachte, andererseits aber Jesus als Wunderthäter schildert, der nicht nur mit göttlicher Kraft ausgerüstet ist, sondern selbst Gott sein muß[4]. Die

[1] Diese Voraussetzung machen freilich auch andere Vertreter der Marcushypothese (Holtzm. S. 386).

[2] Credner (Einl. S. 109) und Köstlin (S. 318 Anm. 1) sagen, die eigenthümliche Richtung des Evangelisten lasse sich nicht besser bezeichnen, als durch die Stelle Hom. Clem. 1, 6: ὡς τίς ποτε ἐν Ἰουδαίᾳ — Ἰουδαίους τὴν τοῦ ἀϊδίου θεοῦ εὐαγγελίζεται βασιλείαν —, τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν.

[3] Franz Lucas zu 1, 1: Haec est summa evangelicae fidei (cuius veritatem hac sua historia statuit evangelista ostendere), haec fides Petri de Jesu, Jesu ore probata ac laudata (Matth. 16, 16). Maldon. zu 1, 1: Quia non tam historiam de tota vita Christi quam compendium de eius doctrina atque miraculis, quibus confirmata doctrina esset, scribere volebat.

[4] Schön drückt dieß Godet, dessen Stärke überhaupt auf der Gefühlsseite liegt, in

Beweisführung ist aber von der im Johannesevangelium wesentlich verschieden, denn sie ist eine geschichtliche und nicht eine dogmatische [1]. Jene entsprach den Verhältnissen der von dogmatischen Streitigkeiten unberührten Leser. Jesus steht im Mittelpunkte der Geschichte und beweist durch seine Werke sein höheres, göttliches Wesen. Erst von diesem Mittelpunkte aus wird auch die ganze Lehre beleuchtet und mit dem Lichte der göttlichen Wahrheit erfüllt. Die Darstellung ist deßhalb auch immer so gewählt, daß eine allgemeine Wahrheit, ein bestimmter Zug aus dem Leben oder der Lehre des Herrn, auf welchen durch die allgemeine Ueberschrift hingewiesen wird (1, 14 f.; 1, 28. 39 u. a.), durch die concrete Schilderung zur Anschauung gebracht wird. Aber auch ganze Gruppen sind unter gewissen Gesichtspunkten vereinigt worden, um die einzelnen hervorragenden Erscheinungen in der Thätigkeit des Herrn und der Entwicklung seines Lebensganges in stärkerer Beleuchtung und mit mächtigerer Wirkung für das Gemüth auszustatten. Weil Marcus nirgends theoretisch unterrichten will, hat er die Kindheitsgeschichte weggelassen, eilt schnellen Fußes über die Vorgeschichte hinweg, um die Person Jesu mit den Wundern selbst wirken zu lassen. Wer im Marcusevangelium die außerordentliche Wunderthätigkeit Jesu las und anerkannte, dem brauchte man nicht erst zu beweisen, daß daraus die göttliche Herkunft Jesu gefolgert werden müsse. Den Heidenchristen in Rom mußte also gerade diese geschichtliche Beweisführung den besten Beleg für die Wahrheit ihres Glaubens an den Gottessohn darbieten. Aber auch die Opposition gegen Jesus und der scheinbare Sieg derselben bei der Kreuzigung, welche für das heidnische Ohr immer etwas Anstößiges hatten, werden mit ihren Motiven in einer Weise geschildert, daß

---

den Worten aus: Le souffle qui pénètre le second évangile du commencement à la fin, c'est celui de l'admiration pour le Seigneur. Je dis: admiration, plutôt qu'amour, non que je veuille exclure ce dernier sentiment. Mais le premier domine. Il s'exprime dès ces mots qui ouvrent le livre: „Commencement de l'évangile de Jésus, le Christ, Fils de Dieu", c'est-à-dire: Ici commence le tableau de la vie d'un être dont chaque parole, chaque acte sera marqué d'un sceau divin (Études p. 34 sv.).

[1] Holtzmann bezeichnet diese Concession bei der Bestimmung des Zweckes als ein Irrewerden der Tendenzkritik an sich selbst, weil sie wieder auf eine historische Auffassung der Inhalts gewiesen werde (S. 388 ff.). Eine Construction mit bestimmter Tendenz hätte allerdings anders ausfallen müssen. Nur berechtigt diese Thatsache nicht zur Annahme, daß Marcus nur Geschichte schreiben wollte. Denn auch mit der historischen Darstellung läßt sich ein Zweck verbinden, wenn man nicht verlangt, daß Alles nach historischen Gesichtspunkten geordnet werde. Dazu hat man aber in unsern Evangelien keine Berechtigung. Hilgenfeld beruft sich für den dogmatischen Charakter auf Iren. 3, 11, 7, wonach diejenigen, welche den leidensunfähigen Christus von dem leidensfähigen Jesus unterschieden, also die Doketen, das Marcusevangelium bevorzugten. Aber 2, 8; 3, 22. 30; 15, 37 (1, 26; 5, 7; 9, 26) beweisen nicht das Bestreben, das göttliche Moment in Jesu besonders hervorzuheben und von der menschlichen Seite bestimmter zu unterscheiden (Marcusev. S. 128 f.). Im Gegensatz zu Holtzmann sagt Weizsäcker (Untersuchungen 1864 S. 239): „Aber auch die Quellen unserer Synoptiker waren schon Lehrschriften mit mehr oder weniger bestimmter Färbung des Zweckes. Die älteste erkennbare Quelle der synoptischen Geschichten ging jedenfalls schon sehr bestimmt darauf aus, zu rechtfertigen, daß die Anhänger Jesu die messianische Zukunftshoffnung trotz seiner Kreuzigung auf ihn stützen."

die Hoheit Jesu durch ihren Schatten nur gewinnt und überall die freiwillige Hingabe des Gottessohnes in die Gewalt seiner Feinde deutlich zu erkennen ist. Man hat nicht mit Unrecht von einem „echt elegischen Charakter" unseres Evangeliums gesprochen (Hilgenfeld, Marcusevangelium S. 88). Es schreitet in der That von der anfänglich so freundlichen Aufnahme Jesu mit ergreifender Wehmuth bis zu seiner durch die jüdische Obrigkeit veranlaßten und selbst vom jüdischen Volke verlangten Kreuzigung stufenweise fort. Aber ich möchte diese Darstellung nicht auf den Charakter des Verfassers zurückführen, „welcher die Verwerfung Jesu von Seiten der jüdischen Nation, der er angehörte, noch mit tiefem Schmerze empfand". Denn dieß war bei jedem Apostel und Apostelschüler der Fall. Das Herz blutete ihnen bei dem Gedanken an den von seinem Volke gekreuzigten Erlöser. Indem aber Marcus nicht so fast darauf ausgeht, die Schuld des Synedriums nachzuweisen, als vielmehr die Erzählung auf das Herz des Lesers wirken zu lassen, erreicht er den Zweck, den Leser für den sich selbst erniedrigenden, dem Tode überlieferten Gottessohn zu begeistern. Damit ist die Thorheit des Kreuzes als Weisheit der göttlichen Weltordnung aufgezeigt.

Mit dem Zwecke, die römischen Christen im Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes zu befestigen, hängt die Erscheinung zusammen, daß im Marcusevangeliun die Jünger so sehr in den Vordergrund treten. Sie sind nicht bloß Zeugen des Erzählten, sondern auch die von Jesus bestellten und unterrichteten Vertreter seiner Stiftung. Die absichtliche Erwähnung des Petrus wurde schon wiederholt bemerkt. Aber mit ihm erscheinen die drei anderen Apostel schon 1, 21—39 als ständige Begleiter Jesu. 3, 7 ff. schildert Marcus das Verhältniß der zu Aposteln ernannten Jünger zu Jesu im Gegensatze mit der beweglichen Menge. 4, 1 ff. werden die Jünger über das Wesen des Gottesreiches besonders belehrt, 4, 35 ff. von Jesus durch Wunder im Glauben an seine Person bestärkt. 6, 6 ff. schickt Jesus sie auf die Mission aus, zum Beweis, daß sie bereits aus dem Umgange mit dem Meister einen großen geistigen Gewinn gezogen haben. Von 6, 30 an widmet er sich seinen Jüngern noch mehr, so daß auch, was auf die Menge Bezug hat, in erster Linie den Jüngern zu Gute kommt. 7, 1 ff werden dieselben von Jesus gegen die Vorwürfe der Pharisäer vertheidigt und ihrerseits belehrt. 8, 27—9, 29 beschreibt Marcus die Erkenntniß und das Bekenntniß der Jünger. 9, 30—10, 31 ist eine Reihe Aussprüche zusammengestellt, welche eine weitere Belehrung der Jünger bezwecken. Aber auch was über die Unterredungen auf der Reise nach Jerusalem berichtet wird (10, 32—45) berührt die Jünger, welche auf das Kommende vorbereitet werden, damit sie nicht davon überrascht würden. 10, 46 werden sie als Begleiter des Herrn erwähnt, 11, 1 ff. sind sie Zeugen der Vorbereitungen Jesu zum Einzuge in Jerusalem. Die Verfluchung des Feigenbaumes (11, 12—14. 20—25) ist ein Zeichen für die Jünger. Von da an treten sie zwar zurück, aber jedenfalls sind sie bei den Verhandlungen in Jerusalem überall als anwesend vorauszusetzen (12, 43) und c. 13 ist ganz an sie gerichtet. 14, 1—50 sind sie allein anwesend und wenn auch die Leidensgeschichte, wie nicht anders zu erwarten ist, durch den geschichtlichen Verlauf in ihren Hauptpunkten bestimmt auch so beschrieben werden mußte, so ergab sich doch die Beziehung

auf die Jünger durch die wiederholt bemerkte Thatsache, daß die Jünger während derselben die Erfüllung alles dessen erlebten, was ihnen Jesus über seinen Ausgang vorausgesagt hatte. Zum Schlusse 16, 7 ff. treten sie wieder auf und erhalten von Jesus den Auftrag, an seiner Stelle sein Werk fortzusetzen. 16, 20 wird noch die Ausführung dieses Auftrags berichtet.

Daneben geht eine ganz entgegengesetzte Erscheinung im Marcusevangelium einher. Schon früher wurde die Eigenthümlichkeit besprochen, daß einige Hauptstellen des Marcusevangeliums über Petrus vermißt werden. In Betreff der Apostel überhaupt kann noch auf das 18. Kapitel hingewiesen werden. Auch die Instructionsrede in c. 10 müßte erwähnt werden, wenn es nicht mit den Reden eine besondere, schon erklärte Bewandtniß hätte. Doch ist bei dieser Klasse von Stellen, welche der Stellung der Jünger im Matthäusevangelium ihr Gepräge verleihen, der Grund der Uebergehung unschwer zu finden. Die strenge Organisation des Apostelcollegiums und der Kirche überhaupt konnte bei römischen Heidenchristen nicht in gleicher Weise zur Geltung gebracht werden wie bei Judenchristen in Palästina. Eine andere Klasse von Stellen, in welchen das geringe Verständniß der Jünger weit mehr als bei Matthäus hervorgehoben wird, scheint mit der ersten Wahrnehmung mehr im Widerspruch zu stehen. Man vergl. 4, 13. 40; 6, 52; 8, 17 ff.; 9, 19. 33 ff. Die Vertreter der Marcushypothese erkennen in denselben ein Zeichen der Ursprünglichkeit, weil sie den naiven Charakter des schlichten Erzählers verrathen, der an dem niedrigen Zustande der Jünger noch keinen Anstoß nahm. Aber kann nicht ebenso gut Marcus die Schwäche der Jünger absichtlich mehr hervorgehoben haben? Chrysostomus beruft sich häufig auf diese Erscheinung bei den Jüngern [1], um damit eine Erklärung für das Verhalten von der Leidensnacht bis zur Auferstehung zu geben. Gerade Heidenchristen gegenüber bedurften jene Vorgänge einer Aufklärung. Da aber die Jünger nachher muthig für Christus eingetreten sind, so haben sie den Beweis geliefert, daß sie von dem Auferstandenen selbst gestärkt worden sind und trotz ihrer vorhergehenden Schwäche zur Fortsetzung seines Werkes berufen wurden, wofür Jesus während seines Erdenwandels sie so weit als möglich vorbereitet hatte. So vereinigen sich beide Klassen von Stellen über die Jünger. Sie werden von Marcus als diejenigen erwiesen, welche vom Herrn von Anfang an dazu auserlesen waren, unter den Völkern sein Evangelium zu verkünden. Jesus hat ihnen deßhalb eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet und trotz ihres langsam vorwärts schreitenden Verständnisses nie sein Vertrauen entzogen. Daher sind sie die von ihm bevollmächtigten und unterrichteten Zeugen Christi, denen die Christen Glauben und Treue schenken müssen wie dem Herrn selbst. Klostermann, dem sich Keil ganz anschließt, ist zwar zu weit gegangen, indem er als Zweck des Marcus bezeichnet, „den Ursprung der Botschaft von Jesus dem Christ, dem Gottessohne, die jetzt als eine öffentliche Macht in der Weltgeschichte dasteht" (S. 320. 30) zu beschreiben. Aber ein Theil seines Aperçu ist richtig. Die Jünger, an ihrer Spitze Petrus, nehmen eine so bevorzugte Stellung im Marcusevangelium ein, daß die Absicht ihre Berechtigung und Befähigung, das Evangelium Jesu

[1] In Matth. Hom. 28, 1. 43, 1. 49, 1. 53, 1. 56, 3. 57, 3. 65, 4. 89, 2.

unter den Völkern zu verkünden, nachzuweisen, nicht bestritten werden kann. Einem Apostelschüler stand es auch ganz gut an, diese Seite der apostolischen Thätigkeit besonderer Beachtung zu würdigen. Es hat ja auch Lucas seinem Theophilus die Sicherheit in dem geben wollen, worin er unterrichtet worden war. Konnte also nicht der Schüler des Petrus den Zuhörern des letztern die Sicherheit über die Predigt des Petrus gewähren? Dadurch wird das Evangelium noch in einem anderen Sinne das Evangelium des Petrus[1].

Der Zweck des Marcusevangeliums ist also der Beweis, daß Jesus, der Verkündiger der neuen Lehre und Gründer der neuen Gemeinde, der Sohn Gottes ist und sich vor seinen Jüngern, welche in seinem Auftrage und mit seiner Vollmacht seine Lehre verbreiten und sein Werk fortführen, durch Wort und That als solchen erwiesen hat.

§ 4.

Ort und Zeit der Abfassung; Sprache.

1. Die wiederholt genannten Nachrichten der Väter verlegen die Abfassung des Marcusevangeliums nach Rom. Nur eine Stimme widerspricht dieser alten Tradition. Chrysostomus berichtet, daß das Marcusevangelium in Alexandrien geschrieben worden sei[2]. Allein er gibt durch seine Bemerkung, daß ihm am Abfassungsort der Evangelien wenig gelegen sei[3], seiner Angabe selbst eine zweifelhafte Bestätigung und es wäre auch zu auffallend, wenn die Alexandriner, welche doch die Gründung ihrer Kirche auf Marcus zurückführten, dieses Vorzugs mit keiner Silbe gedacht, vielmehr selbst die Abfassung des Evangeliums nach Rom verlegt haben sollten. Daß einzelne griechische Handschriften die Unterschrift Alexandrien oder Aegypten haben, ist bei dem geringen Werth solcher Unterschriften ohne Bedeutung. Die Verwechslung läßt sich aus den Nachrichten des Eusebius und Hieronymus erklären, nach denen Marcus unmittelbar nach Abfassung des Evangeliums sich mit demselben nach Aegypten begeben, in Alexandrien gepredigt und die Kirche gegründet hat. Deßhalb kamen die meisten Handschriften aus Alexandrien, das ohnehin der Büchermarkt der alten Welt war, und gaben leicht Veranlassung zu dieser Meinung[4]. Die Annahme einer Abfassung in Jeru-

---

[1] Godet, Études p. 43: L'évangile de Marc se présente à nous . . . comme un recueil plus au moins complet de récits que faisait l'apôtre Pierre du ministère de son Maître, récits destinés . . . à reproduire, comme dans une série de tableaux, les scènes incomparables qu'avaient contemplées les témoins de la vie du Seigneur. Cet écrit mérite donc, mieux qu'aucun autre, le nom de Mémoires apostoliques. Vgl. auch Weiß, Stud. u. Krit. 1868 S. 711, obwohl er sich ablehnend gegen Klostermann verhält.

[2] Hom. 1, 3 in Matth.: Λέγεται . . καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτόν, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι (εὐαγγέλιον) συνθεῖναι.

[3] L. c. 4: Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι.

[4] Weniger wahrscheinlich scheint mir der Recurs auf eine Quelle, welche im Interesse der alexandrinischen Kirche das Marcusevangelium für Alexandrien requirirte (Schmid, Petrus in Rom S. 16).

salem für die antiochenische Gemeinde [1] oder in Antiochien selbst [2], bedarf bei dem gänzlichen Mangel an historischer Begründung keiner Widerlegung.

2. In Betreff der Abfassungszeit gehen die Ansichten weit auseinander. Die älteste Nachricht über dieselbe gibt Irenäus in der viel besprochenen Stelle adv. haer. 3, 1, 1 [3]. Ich habe dieselbe auch meiner Zeitbestimmung des Matthäusevangeliums zu Grunde gelegt (S. 47 f.), obwohl ich voraussah, daß ich damit katholischerseits wenig Anklang finden werde. Trotz des erfolgten Widerspruchs muß ich bei meiner Ansicht verharren, denn irgend ein neuer Grund wurde gegen dieselbe nicht vorgebracht. Es ist immer wieder die Berufung auf die Congruenz der Thätigkeit, statt jener der Zeit, gegen welche schon die chronologische Fassung der ganzen Stelle, insbesondere das ἔπειτα bei der Einführung des Johannesevangeliums spricht. Aber auch der ganze Zusammenhang bestätigt diese Auffassung der Stelle. Irenäus will beweisen, daß die Apostel erst nach vollkommener Erkenntniß der göttlichen Wahrheit das Amt der Verkündigung ausübten und zwar zuerst mündlich, nachher aber (postea vero) schriftlich [4]. Sie gingen nach dem Empfang des heiligen Geistes an die Grenzen der Erde und verkündigten die von Gott verliehenen Güter und den himmlischen Frieden: qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei. Ita Matthaeus etc. Wenn er also im Beweise die Reihenfolge Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes einhält, so können ihn doch nur historische Gründe leiten. Liegen aber diese der Aufzählung zu Grunde, so ist man nicht berechtigt, einen

---

[1] Storr, Ueber den Zweck der evang. Geschichte, 1786 S. 278.

[2] Hitzig, Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, 1843 S. 176.

[3] Eus. 5, 10, 2: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπο Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δέ κτλ.

[4] Davon, daß Irenäus den Zusatz „nicht zum Zwecke der Zeitbestimmung, sondern weil es auffallend scheinen konnte, daß die erste der neutestamentlichen Schriften nicht von einem der obersten und thätigsten Apostel, nicht von Petrus und nicht von Paulus herstamme" (Seisenberger, Zeitschrift f. kathol. Theol. Innsbruck 1880 S. 354, mit Reithmayr, Einl. S. 398), gemacht hat, ist im Zusammenhang nicht die Rede. Diese Entschuldigung ist den ausdrücklichen Worten des Irenäus und der Anschauung des ganzen Alterthums zuwider; denn die Väter haben so wenig die Abfassung einer Schrift von einem Hauptapostel erwartet, daß sie vielmehr die Entstehung einzelner Schriften durch besondere Veranlassungen motiviren zu müssen glaubten. Sie betrachteten die mündliche Lehrverkündigung für den Beruf der Apostel (Eus. h. e. 3, 25, 4 f. Dem. 3, 5. Chrysost. Hom. I in act. Ap.; in Matth. 1, 2. 3; 4, 1; 14, 3). Eine Entschuldigung dafür, daß die erste Schrift für die aus dem Judenthume gewonnenen Gläubigen in Palästina geschrieben wurde, war ebenso unnöthig, denn der zeitliche Vorrang der Juden wurde selbst von Paulus anerkannt. Weil die gewöhnliche Zeitbestimmung für das Matthäusevangelium von der Stelle des Eusebius über die Abreise des Matthäus ausgeht, habe ich schon zu Matth. S. 46 Anm. 2 ein Citat aus Chrysost. (in act. Ap. 25, 2) beigebracht, aus welchem erhellt, daß nach der Ansicht dieses Kirchenvaters die förmliche Trennung der Apostel vom hl. Lande erst vor dem Ausbruche des jüdisch-römischen Krieges stattfand. Da auch Theodoret in der Hypothesis zum Epheserbrief sagt: Ἐπὶ τούτου γὰρ δὴ τοῦ πολέμου πάντας μὲν ἀναχωρῆσαι τοὺς ἀποστόλους τῆς Ἰουδαίας ἐγένετο, so scheint diese Ansicht bei den Griechen sehr verbreitet gewesen zu sein.

Nebensatz von der Congruenz der Thätigkeit zu erklären. Dieß um so weniger, als der unmittelbar darauf folgende, sich auf den Nebensatz beziehende Satz nur historisch erklärbar ist und damit sind wir wieder zu dem über Marcus handelnden Theile des Citats gekommen. Wie es sich mit der Zeitbestimmung des Matthäusevangeliums nach Irenäus auch verhalten mag, beim Marcusevangelium muß man die einfache Bedeutung der Stelle anerkennen, ob man nun Irenäus folgen will oder nicht. Auf die gewaltsame Textescorrectur (ἔκδοσιν für ἔξοδον, excessum Ruffin exitum) komme ich bloß zurück, um zu bemerken, daß sie schon von Grotius versucht wurde [1] und durch einzelne Codices der griechischen Catenenschreiber belegt werden kann [2]. Aber selbst abgesehen von dem lateinischen Texte ist die Stelle in den Catenen eine freie Correctur, da neben ἔξοδον auch der ganze Text verändert ist. Diese Aenderung ist noch daran erkennbar, daß unmittelbar darauf ein Scholion folgt, welches die Ansicht der späteren Griechen ausdrückt [3]. Auch darüber brauche ich nach dem früher Gesagten mich nicht weiter zu verbreiten, daß unter ἔξοδος und excessus nur der Tod der Apostelfürsten verstanden werden kann [4]. Es bleibt also dabei: nach dem Berichte des Irenäus hat Marcus nach dem Tode des Petrus das von Petrus Gepredigte schriftlich überliefert. Daß Marcus erst nach dem Tode des Apostelfürsten zu schreiben begonnen hat, sagt übrigens Irenäus nicht.

Mit dieser Nachricht des Irenäus scheinen aber die Berichte der späteren Väter im Widerspruche zu stehen [5]. Papias zwar sagt nichts über Ort und Zeit, wenn man nicht aus der Bemerkung über die gedächtnißmäßige Abfassung des Evangeliums einen Schluß auf den unterdessen eingetretenen Tod oder Weggang des Petrus ziehen will. Anders verhält es sich aber mit Clemens Alexandr., nach welchem das Evangelium zu Lebzeiten des Petrus verfaßt, und, wenn Euseb. 2, 15 gleichfalls auf ihn zurückzuführen wäre, von Petrus gebilligt wurde. Letztere Stelle ist nach dem Zusammenhange auch wahrscheinlich auf die erste Regierungszeit des Claudius zu beziehen. Doch ist die andere Beziehung wenigstens nicht ausgeschlossen, da Eusebius auch sonst

---

[1] Annotationes, praef. in Marc. Opp. Erlangen 1755, I p. 591: „verius."

[2] Schon Massuet verweist zu Iren. 3, 1, 1 auf die Catena Possini. Cramer hat in der Hypothesis zu Marcus (1, 264): Εἰρηναῖος. Μετὰ τὴν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἔκδοσιν, Μάρκος ὁ μαθητὴς κ. ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυττόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.

[3] Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον συνεγράφη ἀπὸ Μάρκου μετὰ δέκα χρόνους τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως· οὗτος ὑπὸ Πέτρου ἀποστόλου ἤκουσε τὸ εὐαγγέλιον καὶ συνεγράψατο αὐτό. μαθητὴς ὢν Πέτρου. Sch. Cod. L. So Theophyl., Euth., Luc. Br. und die meisten Späteren. Auch die Unterschriften in griechischen Parisercodices lauten so (R. Simon, Hist. crit. du N. T. 1689 p. 101 sv.).

[4] Mill, Grabe, Fabricius, Lutteroth erklären ἔξοδος von der Abreise aus Rom. Allein auch mit dieser Erklärung wird man ziemlich weit herabgewiesen, denn „τούτων" kann man doch nicht bloß auf „Πέτρου" beziehen.

[5] Massuet zu 3, 1, 1. Venet. 1734, I p. 174: Sed ea servata lectione (ἔξοδον) ingenue fateor Irenaeum vix ac ne vix quidem cum aliis Patribus in concordiam adduci posse: nisi forte dicamus, Marcum paullo ante Petri martyrium scripsisse quidem evangelium suum; quod in Aegyptum post apostoli mortem secum detulerit ibique primum publicaverit.

weit auseinander liegende Nachrichten über denselben Gegenstand zu vereinigen pflegt, wie er auch das Kapitel über Marcus mit einem Hinweis auf 1 Petr. 5, 13 schließt[1]. Die Bemerkung über das Verhalten des Petrus 2, 15 ist auf Kosten des ungenauen Referats zu setzen, während 6, 14 sich insofern mit Irenäus vereinigen läßt, als man annehmen kann, Marcus habe noch zu Lebzeiten des Petrus mit dem Schreiben begonnen. Dadurch wird man aber schon in die letzten Lebensjahre des Petrus geführt. Hierfür spricht auch das eigenthümliche „ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι", das nur auf das Schreiben, nicht auf das Evangelium bezogen werden kann[2]. Die Verlegung in das Jahr 42 kann jedenfalls nicht mit Irenäus in Einklang gebracht werden. Denn wenn die Arbeit zu Lebzeiten des Petrus einen Privatcharakter hatte (Schegg), so wäre ja den Wünschen der Römer durch sie nicht gedient gewesen. Jedenfalls hätte zur Zeit der Abwesenheit des Petrus auf dieses „abgeleitete" Zeugniß recurrirt werden müssen, und dieß nicht nur von einzelnen zur Unterstützung des Gedächtnisses, sondern „in der Schule und Kirche". Das Evangelium konnte unmöglich 25 Jahre gleichsam in Verborgenheit bleiben, so daß der älteste Zeuge seine Herausgabe erst in die Zeit nach dem Tode des Petrus verlegen konnte. Hieronymus schließt sich in den schon § 1 citirten Stellen an Eusebius an, ohne eine genaue Zeitangabe zu machen. Die Bemerkung in seiner Uebersetzung zum Chronikon des Eusebius von dem 25jährigen Pontificate des Petrus in Rom hat ihn zum Zeugen der frühen Abfassung des Marcusevangeliums gemacht. Diese Ansicht (a. 43—45) behauptete sich bis zur Zeit des R. Simon und über ihn hinaus ohne Wiederspruch. Eine schüchterne Vereinigung gibt Remigius: Marcus in Italia, Romae sub tempore Neronis vel Claudii secundum Rabanum. Calmet fällt dasselbe Urtheil über die historischen Nachrichten wie Massuet, entscheidet sich aber für das Jahr 43, C. a Lapide 45, Jansen jun. 44 u. s. w. Erst seitdem die Griesbach'sche Hypothese aufgekommen ist und das Zeugniß des Clemens Alex. (vgl. Anm. 2) als das wichtigste traditionelle Datum wieder zu Ehren gekommen war (vgl. Matth. S. 24. Anm. 2) hat die spätere Abfassungszeit ziemlich allgemeinen Eingang bei Katholiken und Protestanten gefunden. Selbst Reischl hat sich ihr angeschlossen (H. Schriften 2. Aufl. 1870 S. XVII). Von den katholischen Exegeten halten unter anderen noch an dem Jahr 42 fest Patrizzi, Schegg, Aberle, Hundhausen, Rieß.

3. Die Abfassung des Evangeliums zu Rom könnte die Vermuthung nahe legen, daß es ursprünglich lateinisch geschrieben worden sei. Als histo-

---

[1] Daraus folgt nicht, daß er sich vielleicht des Papias und Clemens als Zeugen bedienen wollte (Schmid, Petrus S. 28), sondern daß er das Verhältniß des Marcus zu Petrus aus dem Briefe des letzteren bestätigen wollte.

[2] Vgl. Catena Cramer 1, 264. Nachdem Kol. 4, 10 und 2 Tim. 4, 11 citirt sind, heißt es: Ἐπὶ τῆς Ῥώμης δὲ μετὰ ταῦτα συνῆν τῷ Πέτρῳ, καθὼς ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ ἐπιστολῇ γράφων τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ φησιν (5, 13). Τὴν ἱερὰν τοίνυν τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίαν παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ σωτῆρος δεδιδαγμένος ἦν, καὶ σὺν αὐτοῖς ἐποιεῖτο ταύτην καὶ ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπλήρου. Die Stelle des Clemens Alex. über die Evangelien mit Genealogien (vgl. S. 26) kann ich wegen meiner oben dargelegten Auffassung derselben weniger premiren als andere.

rischer Beleg können dafür nur die Unterschriften der syrischen Uebersetzung (Peschittho) angeführt werden, nach welchen das Evangelium Romae romane geschrieben worden ist[1]. Aber selbst dieses romane kann noch anders erklärt werden, da zu jener Zeit in Rom die griechische Sprache die gewöhnliche Umgangssprache war[2]. Das vorgebliche Autograph in Venedig sammt dem Fragment in Prag ist ein Theil eines zu Friuli befindlichen lateinischen Codex der Vulgata[3]. Im Mittelalter kam dennoch die Sage von der lateinischen Abfassung auf. Lucas Brugensis wagt die Frage nicht zu entscheiden, fände aber doch den Verlust des lateinischen Marcus noch unbegreiflicher als den des hebräischen Matthäus. Baronius vertheidigt diese Sage mit Eifer und Geschick[4]. Aber sie ist trotzdem durchaus unhaltbar. Weil das Alterthum nichts über die Sprache des Marcusevangeliums berichtet, so muß die gewöhnliche griechische Sprache widerspruchslos als die Ursprache anerkannt worden sein.

§ 5.

Charakter und Eintheilung des Marcusevangeliums.

Der Charakter des Marcusevangeliums nach seinem Inhalt ist schon im Bisherigen zur Sprache gekommen. Er kann dahin präcisirt werden, daß das Evangelium kurz im Ganzen, ausführlich im Einzelnen, reich in der geschichtlichen Darstellung, knapp in den Reden ist. Die Anordnung ist weder wie bei Matthäus nach großen Gesichtspunkten getroffen noch rein historisch, sondern durch die Hauptpunkte des Erfolgs der Thätigkeit Jesu bedingt. Aber doch sieht man, daß Marcus ohne strenge Reflexion die Entwicklung zweier paralleler Richtungen in immer größeren Kreisen zur Anschauung bringt, der empfänglichen, gläubigen und der oppositionellen, ungläubigen Richtung. Erst in der Leidensgeschichte tritt der historische Gesichtspunkt fast ganz in den Vordergrund, weßhalb gerade sie zum Beweis für die Priorität so gern herangezogen wird. Mehr Eigenthümlichkeiten hat die Sprache. Dieselbe ist herb, weit weniger gelenkig und weniger gut griechisch als bei irgend einem neutestamentlichen Schriftsteller. Sie hebraisirt stark.

---

[1] Doch beziehen sich diese zunächst nur auf die Predigt des Evangeliums durch Marcus. Ebenso Ebedjesu bei Assemani, Bibl. orient. III, 1 p. 9. Vgl. R. Simon, Hist. cr. du N. T. c. 11 p. 111. Codd. 9. 10. 160. 161 u. a.: Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγράφη ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ μετὰ ἔτη ιβ' τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου.

[2] Der Römerbrief und der Brief des Ignatius an die Römer sprechen jedenfalls für das Verständniß dieser Sprache innerhalb der römischen Gemeinde. Die Belege für die große Verbreitung der griechischen Sprache s. Wetstein, N. T. II p. 18. Credner, Einleitung 1, 2 S. 383. Bernhardy, Griech. Literaturgesch. 2. A. S. 483 ff. Teuffel, Römische Literaturgesch. 3. A. 1875 S. 137 ff. 269 ff. Die Juden sprachen, wie die Inschriften auf den jüdischen Friedhöfen aufweisen, griechisch (Friedländer, Sittengesch. 3 S. 510 f. Hausrath, Zeitgesch. 3 S. 75. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschriften dargestellt, 1879. Vgl. hierüber schon Grotius, Praef. in Marc., und R. Simon l. c. p. 112. Dagegen Kaulen, Einleitung 1. Hälfte, 1876 S. 108).

[3] J. Dobrowsky, Fragm. Prag. ev. S. Marci, vulgo autographi. Pragae 1778.

[4] Annal. ad a. 45 n. 41.

Aramäische Worte sind aufgenommen (5, 41; 7, 34; 14, 36; vgl. 9, 5; 10, 51; 11, 21; 3, 17) und die hebräische Construction in der Wortstellung und Satzbildung häufig festgehalten, worauf schon die einfache Verbindung mit καί hinweist. Der Stil ist nicht frei von üblen Gewohnheiten, namentlich sind die Verbindungen einförmig; 34 Mal ist zu diesem Zwecke εὐθύς verwendet. Es finden sich ziemlich ἅπαξ λεγόμενα im N. T. (5, 24. 31; 7, 37; 9, 3. 15. 17. 20. 36. 44. 46) oder sonst wenig belegte (παιδιόθεν 9, 21; ὁμοιάζει 14, 70; σμυρνίζω 15, 53 u. a) oder wenig gebräuchliche Wörter (1, 34; 9, 8. 25; 11, 16; 12, 34; 14, 3. 41; 15, 43. 46) und ungewöhnliche Verbindungen (3, 9; 4, 38; 14, 8 u. a.). Marcus gebraucht gern das ὅτι recitativum, ἵνα zur Umschreibung des Infinitivs, εἶναι mit dem Particip u. s. w. Dadurch wird die Darstellung etwas monoton und unbeholfen. Letzteres zeigt sich bei der Bildung längerer Sätze, welche zu Structurwechseln und Anakoluthen führen. Neben diesen Mängeln zeigt der Stil aber auch manche ächt griechische Wendung, wozu namentlich die genauere Beobachtung der Tempusunterschiede und die Anwendung des Genetivus absolutus zu zählen sind. Sodann ist derselbe viel lebendiger, anschaulicher und concreter als bei Matthäus und zum Theil bei Lucas. Marcus schildert (1, 35—37. 40—45; 2, 2—13; 4, 35—41; 6, 33; 7, 31—37; 8, 22—26; 9, 20—27 u. a.), hebt die zu Herzen gehenden Gemüthsbewegungen hervor (1, 41; 6, 34; 9, 22; 1, 43; 14, 5; 3, 5. 34; 10, 23; 5, 22; 8, 12; 9, 8. 36; 10, 14. 16 u. a.), liebt Motivirungen (2, 15. 18; 5, 29 f.; 6, 52; 8, 1. 33; 9, 6; 11, 13. 31; 12, 28. 34). Deßhalb gebraucht er neben dem schildernden Imperfectum gern das historische Präsens (1, 25. 40. 44; 3, 13. 19 u. a.), wählt die Composita (1, 35; 2, 15; 6, 33), umschreibt das Perfectum mit εἶναι, führt die Personen redend ein (4, 39; 5, 8; 9, 12; 6, 23. 31. 33; 9, 25 u. a.), fügt die aramäischen Ausdrücke hinzu (5, 41; 7, 34; 14, 36), beschreibt die handelnden Personen genau (1, 20; 3, 5. 17. 32. 34; 4, 11 u. a.), macht genaue Ortsangaben (1, 28; 4, 1. 38; 5, 11. 20), Zeitbestimmungen (1, 32. 35; 2, 1. 26; 4, 26. 35; 6, 2 u. a.) u. a. dergl., wählt gern Diminutiven (5, 23. 39 ff.; 6, 22. 28; 7, 25. 28), häuft die Negationen (1, 44; 2, 2 f. 20. 27; 5, 3. 37; 7, 12; 9, 8; 11, 14; 12, 14. 35 u. a.), verbindet sinnverwandte Ausdrücke (1, 42; 2, 35; 8, 15 u. a.), liebt Wiederholungen (1, 22. 45; 2, 27; 3, 27; 4, 31 f.; 7, 29 f.; 10, 8; 11, 29 f. u. a.) oder scheinbare Tautologien (1, 32; 2, 15. 19; 3, 7; 4, 32; 6, 55 u. a.), verbindet positive und negative Ausdrücke (2, 27; 3, 26. 29; 5, 26; 9, 25; 12, 32; 14, 61)[1].

[1] Auch diese Eigenthümlichkeiten des Evangeliums sind schon oft für die Priorität desselben geltend gemacht worden (Weisse, Ewald, Weiß u. A.). Richtig ist, daß durch dieselbe eine mechanische Compilation aus Matthäus und Lucas ausgeschlossen wird. Das Evangelium macht den Eindruck einer auf Augenzeugschaft beruhenden Schrift: S'il est une narration qui porte le cachet de l'autopsie, de la vue immédiate d'un témoin oculaire, c'est celle de notre second évangile. Elle possède la vivacité de la couleur locale et la fraîcheur des souvenirs les plus personnels (Godet S. 33). Aber da der Stil viel von der Individualität des Verfassers abhängt, so ist weder der schlechtere Stil ein Beweis für die Priorität, noch der anschaulichere ein solcher für die Ursprünglichkeit oder

Die Composition des Evangeliums wird verschieden beurtheilt. Dieselben Kritiker finden bald einen „klaren und festen Zusammenhang", „einen fortlaufenden Faden durch das Ganze hindurch", bald klagen sie doch, daß oft „das Resultat der kritischen Textvergleichung" unsicher bleibe und es schwer sei, „einen vollkommen klaren Einblick in die Composition des Marcusevangeliums zu gewinnen". Diese muß auch durchaus anders aufgefaßt werden, wenn man im Marcusevangelium den ersten Niederschlag der apostolischen Predigt erblickt, als wenn man ihm einen Urmarcus oder gar mehrere Quellen vorausschickt oder umgekehrt die Abhängigkeit vom Matthäusevangelium und der petrinischen Tradition annimmt. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß unser Evangelium, wie immer es entstanden sein mag, nicht ein Versuch ist, das Leben Jesu darzustellen. Hatte aber Marcus die Absicht, den römischen Zuhörern des Petrus eine Schrift zu bieten, durch welche sie in dem aus der Predigt geschöpften Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, befestigt und von der den Aposteln gewordenen Aufgabe überzeugt wurden, so läßt sich unter Berücksichtigung des Matthäusevangeliums immerhin ein leitender Gedanke für die Eintheilung gewinnen, wenn auch in letzterem die Redegruppen dem Ganzen einen kunstreicheren Charakter verleihen. Wie Matthäus beschränkt sich Marcus, nach Uebergehung der Kindheitsgeschichte, auf die Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu und legt dieselbe Eintheilung zu Grunde. Nach der kurzen Vorgeschichte 1, 1—13 zerfällt das Evangelium in zwei Hälften, deren eine die Thätigkeit in Galiläa 1, 14 bis 9, 50, die andere die Reise nach Jerusalem und die letzten Ereignisse in Jerusalem, 10, 1—16, 20, umfaßt. Wie bei Matthäus ist auch hier die Eintheilung eine mehr äußerliche, durch die Ortsveränderung Jesu motivirte, als eine logisch-sachliche. In den Unterabtheilungen aber mußten nicht unbedeutende Abweichungen eintreten, weil die nach sachlichen Gesichtspunkten gestellten Reden bei Matthäus auch auf die Anordnung des Erzählungsstoffes einwirkten. Marcus hat aber letzteren auch nicht nach der historischen Aufeinanderfolge geordnet, sondern nach seiner Bedeutung für die Jünger und das Volk zusammengestellt, so daß namentlich im ersten Theile einzelne die Thätigkeit Jesu und deren Erfolg charakterisirende Gruppen entstanden sind. Eine solche Gruppe bildet 1, 14—3, 6, in welcher der Eindruck Jesu auf das Volk (1, 14—35) und die unempfänglichen Parteien (2, 1—3, 6) geschildert wird. Anhänger und Feinde Jesu sind hier bereits einander entgegengestellt. Die zweite Gruppe 3, 7—6, 13 zeigt die Scheidung der Massen nicht bloß nach Volk und Parteien, sondern auch unter dem Volke selbst nach Empfänglichen und Unempfänglichen, so daß die Gründung eines engeren Jüngerkreises nothwendig wird. 3, 7—4, 34 wird die Absonderung und Belehrung des empfänglichen Theiles berichtet, 4, 35—5, 43 werden die Selbstbezeugungen Jesu und die Unterweisungen der Jünger erzählt und

---

Unabhängigkeit. Berücksichtigt man bei den neutestamentlichen Schriftstellern die immer neben den schriftlichen Quellen fließende lebendige Tradition, so ist die Prioritätsfrage durch den Stil nicht so schnell zu entscheiden. Der weitaus besser geformte griechische Stil des Matthäusevangeliums legt nur die Vermuthung nahe, daß der Uebersetzer das Marcusevangelium kannte.

6, 1—13 die beiden den Abschnitt beherrschenden Gegensätze in der Verwerfung zu Nazareth und der Aussendung der Jünger mit ihrem entgegengesetzten Erfolge zum Ausdrucke gebracht. Deßhalb kann aber auch der weitere Abschnitt 6, 14—9, 50 seine Hauptbedeutung nur in der Beziehung auf die Jünger haben, die 6, 14—8, 26 als Gehilfen Jesu die Aufmerksamkeit des Herodes erweckt haben und Zeugen der großartigen Wunderthätigkeit Jesu geworden sind. Dadurch wurde ihre immer noch langsam vorwärts schreitende Erkenntniß wesentlich gefördert. 8, 27—9, 50 wird nach dem im Bekenntnisse des Petrus zu Tage getretenen Erfolg des Verkehrs mit den Jüngern die Vorbereitung derselben auf die letzte Katastrophe in Jerusalem begonnen. Das Bekenntniß des Petrus wird enger mit der Leidensweissagung verbunden, da 8, 31 das markirende ἀπὸ τότε des Matthäus (16, 21) fehlt. Aber das Verständniß der Jünger ist deßhalb nicht besser als bei Matthäus. Deßhalb bleibt in der zweiten Hälfte des Evangeliums noch ein Abschnitt dem Jüngerunterricht gewidmet (10, 1—45), der mit der Ankunft in Jericho für abgeschlossen gelten kann. 10, 46—13, 37 enthalten die Vorbereitung zum Einzug in Jerusalem, diesen selbst und die Vorgänge in Jerusalem vor der Leidensnacht sammt der eschatologischen Rede. c. 14—16 berichten die Erfüllung des ganzen Werkes: Leiden, Tod und Auferstehung.

§ 6.

Exegetische Literatur.

Indem ich für die Literatur im Allgemeinen auf das Verzeichniß zu Matthäus S. 56—62 verweise[1], bemerke ich hier noch, daß die specielle exegetische Literatur über das Marcusevangelium bis in die neuere Zeit herein sehr beschränkt ist. Weil beinahe der ganze Stoff des Marcusevangeliums in dem reichhaltigeren Evangelium des Apostels Matthäus enthalten ist, schenkten die Exegeten und Homileten diesem und dem andern Apostelevangelium im Alterthum die Hauptaufmerksamkeit. Die Literatur des Mittelalters lehnt sich ganz an die alte an, so daß z. B. der hl. Thomas wie der hl. Chrysostomus nur das erste und vierte Evangelium commentirte, die Catene aber zu allen vier Evangelien verfaßte. Die neue Zeit brachte erst in unserem Jahrhundert einen Umschwung zu Gunsten des Marcusevangeliums, der aber mehr auf Rechnung der Kritik als der Exegese zu schreiben ist.

Der älteste griechische Commentar ist uns durch die Catenenschreiber erhalten worden. Er wurde zuerst in der griechischen Catene von Possin 1673

[1] Zu dem Opus imperfectum (S. 58) trage ich hier nach, daß Zahn (Acta Joannis, 1880 p. LXIII) die Abfassung desselben in die Zeit zwischen 380—408 verlegt und die griechische Sprache als die Ursprache für sicher annimmt. Ich halte aber Beides für zweifelhaft. Zum Einen berechtigt die Bemerkung über die Unterdrückung des Arianismus noch nicht, und gegen das Andere spricht der allegorische Geist, welcher nicht mit Chrysostomus, mit dem der Verfasser sich sonst berührt, oder den späteren Griechen harmonirt, wohl aber mit den späteren Lateinern.

mit einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben und dem Victor von Antiochien († um 406) zugeschrieben. Possin hatte aber fehlerhafte Handschriften und versäumte es, die guten Handschriften der Kgl. Bibliothek in Paris zu Rathe zu ziehen. Diese differiren selbst wieder dem Umfange nach beträchtlich voneinander, so daß die einen nur ein Auszug aus den andern zu sein scheinen. Cramer hat seiner griech. Catene (Oxonii 1844 I p. 261—447) unter Vergleichung der übrigen den vollständigsten Cod. Bodleianus Laud. Gr. 33 membr. XII. saec. zu Grunde gelegt. Dadurch sind die andern Catenen überflüssig geworden. In den Handschriften wird dieser catenenartige Commentar zu Marcus dem Origenes, Victor von Antiochien und Cyrill von Alexandrien beigeschrieben. Der durch Possin eingeführte Victor steht auch in den meisten Handschriften. Trotzdem findet Cramer die Zueignung an Cyrill für wahrscheinlicher, weil der Cod. Bodl. eine ὑπόθεσις von diesem vorausschickt, welche zugleich Aufschluß über die Veranlassung des Commentars gibt[1], und die Methode mit der im Commentar des Cyrill zum Johannesevangelium vielfach übereinstimme. Die den Namen Victors tragenden Codices bilden nur eine Gruppe, die einen verkürzten Text der andern darbiete. Allein auffallend bleibt es doch, daß die Alexandriner nicht öfter benützt sind. Nur Origenes ist gleich Anfangs genannt, ein Beweis, daß der Commentar nicht von ihm herrührt. Sein Commentar zum Johannesevangelium ist mehrmals benützt. Dagegen ist Chrysostomus häufig geradezu ausgeschrieben und Nestorius namentlich aufgeführt[2]. Der Commentar gehört also wahrscheinlich der antiocheniſchen Schule an und ist nicht allein das Werk Victors. Sein Name ist wohl durch die späteren Kopisten beigesetzt worden[3].

Unter den Werken des Chrysostomus finden sich einige unechte Homiliae de princ. ev. sec. Marcum[4], die schon in der Catene benützt, von Thomas und vielen Andern für ächt angesehen, von Erasmus aber als unecht bezeichnet wurden. Sie werden noch von Maldonat viel citirt, wenn auch mit Reserve (aut quisquis auctor est; quemadmodum Chrysostomus apud D. Thomam al.). Jansen jun. nennt sie ohne Note. Ihre Bedeutung ist sehr gering.

Von Theodor von Mopsuestia existiren wenige aus den Catenen zu-

---

[1] p. 263: Ὑπόθεσις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ τῆς εἰς αὐτὸν ἑρμηνείας τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας (Ed. Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας εἰς τὴν τοῦ κατὰ Μάρκον ἑρμηνείαν). Πολλῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον καὶ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς συνταξάντων ὑπομνήματα, ὀλίγων δὲ εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν, οὐδενὸς δὲ ὅλως, ὡς οἶμαι, εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐξηγησαμένου (ἐπεὶ μηδὲ μέχρι τήμερον ἀκήκοα, καὶ τοῦτο πολυπραγμονήσας παρὰ τῶν σπουδὴν ποιουμένων τὰ τῶν ἀρχαιοτέρων συνάγειν πονήματα) συνεῖδον τὰ κατὰ μέρος καὶ σποράδην εἰς αὐτὸ εἰρημένα παρὰ τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας, συναγαγεῖν, καὶ σύντομον ἑρμηνείαν συντάξαι. Ὅπως μὴ μόνον ἀπὸ τῶν τῆς καινῆς διαθήκης βιβλίων δόξῃ παρεωρᾶσθαι, ἢ ὡς μηδὲ μιᾶς ἐπιστάσεως δεομένου, ἢ ὡς δυναμένων ἡμῶν ἐκ τῆς τῶν λοιπῶν ἑρμηνείας καὶ τούτου τὴν διάνοιαν ἀνεξευρίσκειν.

[2] p. 272 zu 1, 1: Εἰ ἄλλος ἐν ἄλλῳ ἐστι κατὰ τοὺς λόγους τοῦ Νεστορίου ἔδει εἰπεῖν, ἔν σοί ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

[3] R. Simon, hist. des comment. p. 428.

[4] D. Joannis Chrysostomi episcopi Constantinopolitani commentarii, qui exstant in sacrosanctum Jesu Christi evangelium secundum Marcum. Antverpiae 1542.

sammengestellte Fragmente zum Marcusevangelium[1]. Dieselben stammen aber nicht aus einem Commentar Theodors, da wir von einem solchen keine Kunde haben[2], sondern sind andern Commentaren des Theodor entnommen.

Um mit den griechischen Exegeten hier gleich abzuschließen, füge ich noch hinzu, daß Euthymius und Theophylakt gleichfalls Commentare zum Marcusevangelium nach alten griechischen Vorbildern geschrieben haben. Dieselben sind aber sehr knapp und verweisen, namentlich der Commentar des Euthymius, fortwährend auf Matthäus.

Aus der Reihe der lateinischen alten Exegeten ist keiner für das Marcusevangelium zu nennen. Mit dem Titel: Expositio quatuor evangeliorum de brevi Proverbio edita wurde im Anhang zu den Werken des Hieronymus auch ein Commentar zum zweiten Evangelium überliefert[3], den aber schon Erasmus mit dem folgenden (ad Marc. 1, 1) als unecht verwirft. Martiany schreibt ihn dem Walafried Strabo zu, aber ohne einen historischen Beweis dafür beizubringen. Die schlechte Arbeit paßt nicht für ihn. Sie ist geistlos und abgeschmackt. Etwas besser ist ein gleichfalls fälschlich dem Hieronymus beigelegter Commentarius in evangelium secundum Marcum[4], der im Mittelalter als echt citirt (Thomas, Lyran.) und bis herab zu C. a Lapide viel benützt wurde. Im Ganzen ist er aber doch sehr unbedeutend, sieht fast ganz von dem Wortlaute ab und begnügt sich mit einer vagen, moralisch-allegorischen Deutung. Der Verfasser entschuldigt sich (zu 1, 20) selbst mit den curis fratrum für seine schlechte Ausarbeitung. Vom exegetischen Geiste des Hieronymus hat er keine Spur. Manchmal ist Beda benützt (5, 21; 9, 49 al.), beziehungsweise excerpirt[5]. Auf diesen Commentar bezieht sich wohl das scharfe Wort des Erasmus[6].

Der älteste lateinische Commentar wurde von Beda geschrieben: In Marci evangelium expositio[7]. In der als Vorrede abgedruckten epistola ad Accam gibt Beda selbst über seine Arbeit Aufschluß[8]. Sie ist ein

---

[1] Migne, Curs. gr. 66 p. 714 sqq.

[2] Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg 1880 S. 57.

[3] Vallarsi T. XI. Migne, Curs. lat. 30 p. 560 sqq.

[4] Vallarsi T. XI. Migne l. c. p. 590—645.

[5] Da Pseudo-Hieronymus in der Präfatio sagt: Quem ideo evangelistam (sc. Marcum) tractantes intactum, ut puto, praetereunt (sc. maiores mei), quia eadem paene quae Matthaeus narrat, licet in propriis quibusdam sint distincti testimoniis, so könnte man daraus schließen, daß ihm noch kein lateinischer Commentar vorlag. Die Vorrede Beda's gibt keinen Aufschluß darüber, weil Beda nicht bloß aus Commentaren sammelte. Aehnlich sagt ja Erasmus in der Vorrede zu den annotationes in Marcum: In hunc nihil habemus, quod equidem sciam, vetustum. . . Ceterum quo pauciores in hunc scripserint, illud opinor in causa fuisse, quod explicato Matthaeo, et hunc explicatum esse putarent.

[6] Praefatio in annotationes: Ii commentarii, qui Hieronymi titulo circumferuntur, ut non sint usquequaque reiciendi, tamen non magis sapiunt Hieronymum quam sorba ficum.

[7] Migne, Curs. lat. 92 p. 131—302.

[8] Maxime quae in patrum venerabilium exemplis invenimus, hinc inde collecta ponere curabimus. Sed et nonnulla propria ad imitationem sensus eorum ubi opportunum videbitur, interponemus.

Sammelwerk. Obwohl er die Abschreiber bittet, die Namen der Autoren nicht wegzulassen, so ist dieß, wie anderwärts, doch allgemein geschehen. Der Commentar wurde mehrere Jahre vor dem Commentar zum Lucasevangelium geschrieben und ist umfangreicher als der zu Matthäus, aber noch mehr allegorisch und mystisch gefärbt. Ambrosius und Hieronymus sind stark, Augustinus seltener benützt.

Da ich über die Literatur der mittleren und neueren Zeit nichts von Belang nachzutragen habe, so gehe ich gleich zu der neuesten Marcusliteratur über.

G. Chr. Storr, Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen 1786. De fontibus evangeliorum Matthaei et Lucae 1794 (Velthusen, commentt. theol. III, 140 ff.). Marcus ist der Verfasser des Petrusevangeliums und erster Evangelist.

J. J. Griesbach, De fontibus, unde evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint 1784. (Opuscula acad. II. p. 241 sqq.). Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789. 1790. (Opusc. ac. II, 358 sqq.)

H. Saunier, Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über die Entstehung der canonischen Evangelien. Berlin 1825. Griesbach'sche Hypothese.

C. G. Theile, De trium priorum evangeliorum necessitudine. Lips. 1825. Griesbach'sche Hypothese.

F. L. Sieffert, Ueber den Ursprung des ersten canonischen Evangeliums. Königsberg. 1832. Ebenfalls.

C. F. A. Fritzsche, Evangelium Marci recensuit et cum commentariis perpetuis edidit. Lipsiae 1830. In gutem Latein geschrieben, philologisch viel ausgebeutet; mit einer Menge klassischer Belege. Er vertheidigt gleichfalls die Hypothese Griesbach's, mit welchem er auch das geringschätzige Urtheil über die Tradition gemeinsam hat.

F. J. Schwarz, Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien, mit besonderer Berücksichtigung der Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten. Tübingen 1844. Dieselbe Hypothese, aber größere Berücksichtigung der Tradition.

Ch. H. Weisse, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Leipzig 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipzig 1856. Conservative Marcushypothese.

Chr. G. Wilke, Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien. Leipzig 1838. Radicale Marcushypothese.

Fr. Hitzig, Ueber Johannes Marcus und seine Schriften oder: Welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt? Zürich 1843. Ein die Priorität des Marcus behauptender Versuch, die Identität des Verfassers des zweiten Evangeliums mit dem der Apokalypse nachzuweisen. Trotz mancher treffender Einzelbemerkung verfehlt.

Fr. Chr. Baur, Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tü-

bingen 1847. Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Tübingen 1851. Tübinger Tendenzkritik. Das Marcusevangelium das dritte Evangelium, aus Matthäus und Lucas combinirt, zwischen Judenchristen und Heidenchristen vermittelnd.

A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über das Evangelium Justins, der clementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. Das Marcusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter dargestellt. Leipzig 1850. Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1854. Hilgenfeld ist ein eifriger Verfechter der Mittelstellung des Marcus zwischen Matthäus und Lucas und huldigt der etwas gemäßigten Tendenzkritik.

K. R. Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttgart 1853. Anhänger der Tendenzkritik. Er setzt Marcus an dritter Stelle, statuirt aber ein complicirteres Quellenverhältniß.

F. Xav. Patritii, S. J., in Marcum commentarium cum duabus appendicibus. Romae 1862. Ein etwas magerer Commentar, der weit hinter dem Matth. S. 61 genannten Werke desselben Verfassers zurückbleibt.

H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863. Urmarcushypothese. Vgl. zu dieser und der folgenden Schrift Theol. Quartalschr. 1871 S. 534 ff.

C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte u. s. w. Gotha 1864.

A. Klostermann, Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen 1867. Eine gründliche Analyse des Evangeliums mit dem Resultate, daß dasselbe von Matthäus abhängig ist und für römische Leser geschrieben wurde, um den Anfang und Ursprung der Botschaft von Jesu, dem Gottessohne, als einer öffentlichen Macht nachzuweisen.

A. Bisping, Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lucas. Münster 1868. Zweiter Band des exegetischen Handbuchs, für weitere Kreise berechnet.

J. H. Scholten, Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des geschichtlichen Werths und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus. Uebersetzt von Dr. E. R. Redepenning. Elberfeld 1869. Repristination der Urevangeliumshypothese vom Standpunkte der Marcushypothese aus. Reichliche philologische Nachweise, aber viele Willkürlichkeiten.

P. Schegg, Evangelium nach Marcus übersetzt und erklärt. 2 Bände. München 1870. Mit großer Genauigkeit nach der Traditionshypothese gearbeitet.

G. Volkmar, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der canonischen und außercanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit historisch-kritischem Commentar. Leipzig 1870. Fortgeschrittene Tendenzkritik, der zufolge das Marcusevangelium i. J. 73 im Gegensatz zu der paulusfeindlichen, heidenhässigen Offenbarung des Johannes als sinnbildlich-erzählende Lehrschrift des wahren Christenthums geschrieben wurde. Marcus steht

an erster, Matthäus an dritter Stelle, wie bei Wilke und Br. Bauer. Das Buch birgt viele gute Bemerkungen, ist aber wegen seiner Willkürlichkeiten und Ausfälle gegen den Katholicismus fast ungenießbar. Die canonischen Synoptiker. Zürich 1876.

H. Ewald, Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. 2 Bände. Göttingen 1871. Der erste Band enthält einen erweiterten Abdruck der in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft I—III. V. VI. erschienenen Aufsätze über den Ursprung und das Wesen der Evangelien. Ewald nimmt nicht weniger als neun Schriften an, aus welchen die drei synoptischen Evangelien in der Reihenfolge Marcus, Matthäus, Lucas hervorgiengen.

H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. 1. Abtheilung, 2. Hälfte, die Evangelien des Marcus und Lucas. 6. Auflage neu bearbeitet von Dr. B. Weiß. Göttingen 1878. Die Bearbeitung ist eine freie, nach den bekannten Grundsätzen der Marcushypothese der Herausgebers (vgl. Matth. S. 62). Für diejenigen Leser, welche nicht im Besitze der früheren Auflagen sind, wäre eine Unterscheidung zwischen der Schrift des Verfassers und den Zuthaten des Herausgebers wünschenswerth gewesen.

C. F. Keil, Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas. Leipzig 1879. Conservativ-orthodoxer Standpunkt. Zweckbestimmung und Stellung des Marcusevangeliums nach dem Vorbilde Klostermanns. Der Commentar ist ziemlich knapp und mager.

F. X. Pölzl, Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Graz 1880. Für Studirende der Theologie berechnet.

Weitere Literatur ist je am zutreffenden Orte angemerkt. Von Hülfsmitteln wurden unter Anderem benützt: C. L. W. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros novi testamenti. Editio secunda. Lipsiae 1879. (Christiani Gottl. Wilkii Clavis novi testamenti philologica. 3. ed.) Vgl. Quartalschr. 1879 S. 282 ff. A. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Berlin 1859. G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 7. Aufl. besorgt von G. Lünemann. Leipzig 1867. Von demselben: Biblisches Realwörterbuch. 3. Aufl. Leipzig 1847. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Hannover 1835. W. Bäumlein, Griechische Schulgrammatik. 2. Aufl. Stuttgart 1857. K. W. Krüger, Griechische Sprachlehre für Schulen. 4. Aufl. Berlin 1861. Für die textkritischen Fragen wurden hauptsächlich die editio VIII von Tischendorf, Lipsiae 1869, und Tregelles, The Greek New Testament edited from ancient authorities, London 1857—1879, benützt. Wo die Lesart der Recepta nicht ausdrücklich genannt ist, wurde sie durch die Voranstellung oder Construction des Satzes kenntlich gemacht. Dasselbe gilt hinsichtlich der fremden Autoren; in negativen Sätzen sind sie die Vertreter der bekämpften Ansichten. Das Hebräische wird belegt durch Gesenius, hebr. Grammatik, 19. Aufl. 1862, und hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das A. T., 8. Aufl. von F. Mühlau und W. Volck, Leipzig 1878 belegt, das Talmudische durch Lightfooti Horae hebraicae et talmudicae

in IV evangelistas. Ed. altera. Lipsiae 1684. Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae in universum novum testamentum. Dresdae et Lipsiae 1733. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878. Die Einleitungsschriften und Leben Jesu kann ich auch hier nicht namentlich aufführen.

Erklärung.

Vorgeschichte.

1, 1—13.

Die Vorgeschichte beschränkt sich auf das Nothwendigste und ist auch in der Form knapper gehalten als die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Denn Marcus beabsichtigte nur, die unmittelbare Vorbereitung für das Auftreten Jesu nach der Voraussage des A. T. in kurzen Zügen zu zeichnen, um desto schneller zum Hauptinhalt der evangelischen Geschichte zu gelangen. Darum übergeht er die Kindheitsgeschichte, welche in der apostolischen Predigt schwerlich behandelt wurde und deren Zeugen die Apostel nicht gewesen sind (Apg. 1, 22; 10, 37 ff.; 13, 23 ff.). Man kann daraus weder einen Schluß auf seine Priorität (Ew., Scholten, Weiß u. a.) noch auf seine spätere Stellung (Clemens Alex., Griesbach, Schwegler, Baur u. a.) ziehen, denn jenes würde voraussetzen, daß die Kindheitsgeschichte erst später bekannt (oder gebildet) wurde und die Evangelisten in ihrer Darstellung Vollständigkeit anstrebten, was bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller angenommen werden kann, dieses aber würde zur Annahme einer zwischen Matthäus und Lucas vermittelnden Tendenz führen, welche ebenso unrichtig ist und dennoch nicht erklärt, warum Marcus dann nicht eine anders gefärbte Kindheitsgeschichte aufgenommen hat. Allerdings sind die Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lucas nicht aus historischen Gründen, sondern wegen der schriftstellerischen Absicht der Referenten aufgenommen und darnach geformt worden, aber dieß schließt nicht aus, daß Marcus eine von diesen Tendenzen freie Kindheitsgeschichte geben konnte. Die angeblichen Widersprüche der Kindheitsgeschichte des Matthäus mit der Darstellung im Evangelium selbst (Theile, Scholten S. 14 ff.) hängen mit den dogmatischen Vorstellungen der Exegeten zusammen und können keinesfalls als Beweise späterer Abfassung gelten. Die Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser hat bei der Auslassung wohl mitgewirkt (Kopp), aber nicht die Furcht vor Confundirung der Erzählung mit den heidnischen Mythen von Alkmene, Leda, Danae u. a. (Grot., Paulus). Von der unmittelbaren Vorbereitung für das Amt Christi nahm aber Marcus die Geschichte des öffentlichen Auftretens des Täufers, die Taufe Jesu und die Versuchung auf. Letztere wird aber nur wie im Vorbeigehen erwähnt. Der Anfang des Evangeliums ist der Weissagung gemäß mit Johannes

dem Täufer eingetreten, dessen Thätigkeit aber nur die eines Vorläufers war und ihren Abschluß mit der Taufe Jesu, des vom Himmel bezeugten und gesalbten Gottessohnes erhielt. Was nach der Taufe in der Wüste geschah, gehörte nicht zur Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit dieses Gottessohnes, mußte aber doch erwähnt werden, weil es den Uebergang des vom heiligen Geiste getauften Jesu zu der vom Täufer vorausverkündigten Geistestaufe desselben bildete. In dem persönlichen Kampfe des Herrn mit dem Herrscher dieser Welt war auch der Kampf vorgebildet, den Jesus mit den Feinden bis zum Tode am Kreuze zu bestehen hatte und der in anderer Form keinem seiner Gläubigen erspart sein soll.

§ 7.

Johannes der Täufer.

1, 1—8 (Matth. 3, 1—12; Luc. 3, 1—20).

Marcus motivirt V. 2 und 3 das Auftreten des Täufers aus dem A. T., schildert V. 5 seine Thätigkeit, V. 6 seine äußere Erscheinung, erzählt V. 7 und 8 das Bekenntniß des Vorläufers, mit welchem die Taufe Jesu vorbereitet wird. Er sucht also nur die heilsgeschichtliche Bedeutung des Täufers zur Anschauung zu bringen. Deßhalb hat er die schroffe Begegnung desselben mit den jüdischen Parteien, von welcher Matthäus berichtet (3, 7 ff.), ebenso wenig berücksichtigt, als die Strafpredigt des Lucas an einzelne Gesellschaftsklassen (3, 7 ff.). Auch die Drohung mit dem Strafgerichte des Messias (Matth. 3, 12; Luc. 3, 17) läßt er aus und beschränkt selbst die Angabe über die Bedeutung der Taufe desselben auf ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Matth. und Luc. καὶ πυρί), so daß die Situation fast ganz verändert ist. Es bleibt nur der Gegensatz zwischen dem schwachen Vorläufer und dem mächtigen, mit dem heiligen Geiste ausgerüsteten Erlöser. Schon hier kann man also den Zweck erkennen, die alles überragende Stellung des Gottessohnes in den Vordergrund zu stellen. Die antijüdische Rede des Täufers bei Matthäus war für die Heidenchristen des Marcus ungeeignet, die universalistisch-ethische Beziehung, welche später im Lucasevangelium zur Geltung kommt, hätte die Hinweisung auf die Erhabenheit des Gottessohnes abgeschwächt.

V. 1.* ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Anfang des Evangeliums hat sehr verschiedene

* Υἱοῦ τοῦ θεοῦ fehlt ℵ 28. 255. Iren., Orig., Basil., Sever., Epiph., Hier.; von Ew., Volkm., Tischend. gestrichen. Die Väter können aber den Ausschlag nicht geben, weil sie keine wörtlichen Citate haben, sondern den Zusammenhang mit der prophetischen Stelle hervorheben wollten, was daraus ersichtlich ist, daß sie zum Theil auch Ἰησοῦ Χριστοῦ auslassen (Epiph., Iren.). Ganz unzweifelhaft ist das bei letzterem der Fall. Denn adv. h. 3, 10. 6 sagt er: quapropter et Marcus . . . initium evangelicae conscriptionis fecit sic: initium evang. Jes. Chr., filii Dei, quemadmodum etc. 3, 16. 3 wiederholt er dasselbe und macht es zur Grundlage des Beweises für die Gottheit Jesu. Wenn er also 3, 11, 8 schreibt: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς γέγραπται (initium evangelii, quaemadmodum scriptum est), so würde dieß gegen die beiden andern Stellen zum Beweise nicht genügen; wenn er aber vollends vorausschickt: Μάρκος δὲ ἀπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος . . . ἀρχὴν ἐποιήσατο, so hebt er selbst den Zweck seiner Anführung hervor. Dasselbe läßt sich auch bei Hieronymus nachweisen. Mal. 3, 1 und ep. 110 ad Pam. de optimo gen. interpr. fehlt filii Dei, im Commentar zu Matth. 3, 3 steht es.

Erklärungen gefunden. 1) Die griechischen Väter und Exegeten, die späteren Lateiner und einzelne andere Erklärer[1] verbinden ἀρχή mit V. 2 und 3 und erklären das Citat als einen Beweis für die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes und der Einheit des Gottessohnes mit dem aus Maria geborenen Jesus[2]. Andere betrachten V. 2 und 3 als Erklärung von ἀρχή, indem sie eine Copula (γεγονέναι, εἶναι, fuisse) ergänzen[3], doch weichen sie wieder in sofern von einander ab, als die Einen (Victor[4], Euthym., Theophyl.) ἀρχή auf Johannes, als den Schlußstein des alten und den Beginn des neuen Bundes beziehen, während die anderen den Anfang der Predigt Christi darunter verstehen. 2) Lateinische Codices (a o) und neuere Lateiner (Maldon.: recentiores fere omnes interpretes; Fr. Lucas vgl. dagegen zu 1, 13) setzen nach θεοῦ einen Punkt und betrachten V. 1 als Ueberschrift des ganzen Evangeliums (Erasm., Jans. j.). Ihnen schlossen sich an: Paulus, Matthäi, Griesbach, Weiß, Rippel[5], Keil mit Berufung auf Osee 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηέ, καί . . ., so daß ἀρχή = dem Incipit der mittelalterlichen Lateiner wäre, das dem schon von Hieronymus ep. 28, 4[6] erwähnten Explicit nachgebildet sei. Die älteren Exegeten berufen sich dafür auf den mos Hebraeorum, der auch bei Matthäus im liber generationis zu Tage trete[7], Jansen außerdem auf Luc. 3, 2—4, wo ὡς γέγρ. κτλ. dem

---

Der Zusatz ist durch die Handschriften ganz gut bezeugt und kann auch nicht aus dogmatischem Interesse gemacht worden sein, da Ἰησοῦς Χριστός an vielen Stellen ohne denselben vorkommt. Vielmehr scheint er nach andern Stellen weggelassen worden zu sein, wozu der Gleichlaut der vielen Genetive beigetragen haben mag. Röm. 1, 9 allein reicht nicht aus zur Erklärung. Dagegen dürfte der Artikel (AΔ) hinzugefügt worden sein, weil θεός regelmäßig den Artikel hat. υἱοῦ θεοῦ B D L.

[1] Orig. c. Cels. 2, 4 und tom. I in Joann. (Huet. 2 p. 14), t. VII (p. 117: παρὰ δὲ τῷ Μάρκῳ, ὡς ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Ἰ. Χρ. κατὰ τὴν Ἡσαΐου γραφὴν ἀναγέγραπται οὕτως· ἀρχὴ τοῦ εὐ. Ἰ. Χρ. καθὼς γέγραπται κτλ.); Iren. 3, 10, 6. 11, 8. 16, 3; Epiph. 51, 6; Euthym., Theophyl.; Hieron. (zu Matth. 3, 3 und ep. ad Pammach. de optimo gen. interpretandi), Beda, Pseudo-Hier., Nic. Lyr., Maldon., a Lap., Jans., Fr. Luc., Grotius; Bisping, Scholten.

[2] Orig. c. Cels. und in Joann. l. c.: Ὅθεν θαυμάζειν μοι ἔπεισι πῶς δυσὶ θεοῖς προσάπτουσιν ἀμφοτέρας τὰς διαθήκας οἱ ἑτερόδοξοι, οὐκ ἔλαττον καὶ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ (Marc. 1, 1—3) ἐλεγχόμενοι. Iren. 3, 10, 16: Manifeste initium evangelii esse dicens sanctorum prophetarum voces; et eum quem ipsi Dominum et Deum confessi sunt hunc patrem Domini nostri Jesu Christi praemonstrans, qui et promiserit ei angelum suum ante faciem eius missurum. Ebenso 16, 3: unum et eundem sciens filium Dei Jesum Christum, qui a prophetis annuntiatus est. 11, 8.

[3] Euthym.: Φησὶ δὲ ὁ παρὼν εὐαγγελιστής, ὅτι ἀρχὴ τῆς νέας νομοθεσίας Χριστοῦ οὕτω γέγονεν, ὡς γέγραπται . . . εἶτα τίθησι καὶ τὰ ῥητὰ τῶν προφητῶν, ἵνα μάθῃς, ὅτι τοιαύτη ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου γέγονεν, οἵαν ταὐτά φασιν. ταῦτα δέ φασιν, ἀρχὴν αὐτοῦ γενήσεσθαι τὸν Ἰωάννην, ὡς ἀναπτυσσόμενα δείξουσιν. Aehnlich schon Victor Ant. (Caten. Cramer); Theophyl., Maldon., Bisp. u. a.

[4] Ἰωάννην οὖν τελευταῖον τῶν προφητῶν ἀρχὴν εἶναι τοῦ εὐαγγελίου φησίν ὁ Μάρκος, ἐπιφέρων ὡς γεγρ.

[5] Theol. Quartalschr. 1876 S. 570. Marc. 1, 1 sei Matth. 1, 1 conform, aber nach Luc. 16, 16 gebildet.

[6] Solemus completis opusculis, ad distinctionem rei alterius sequentis, medium interponere Explicit, aut Feliciter aut aliquid eiusmodi (ad Marcellam).

[7] Erasm. zu 1, 1: Hebraeorum more. 1, 4: Tituli loco erunt, qui mos est prophetis et Herodoto quoque atque in totum illi genti.

Berichte vom Auftreten des Täufers nachfolgt. Doch ist er philologisch eigentlich auf Seiten der s. 1 Genannten, da er tale fuit ergänzt [1]. V. 2 und 3 werden dann als Vordersatz von V. 4 (Fr. Luc., Beng., Paul., Kuinöl, de Wette, Klosterm., Weiß), oder als Nachsatz in Folge eines Hyperbaton (Erasm., Schegg) [2], zu V. 4 erklärt. Eine Mittelstellung nehmen Meyer, Bleek und Ewald ein, indem sie V. 1—3 ohne Ergänzung einer Copula zusammenfassen und als Ueberschrift zu V. 4—8 (Meyer, Bleek) oder zu V. 4 bis 15 (Ew., der aber zugleich die Stelle einer Ueberschrift für das ganze Buch einräumt S. 31) erklären. 3) ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. wird als Subject mit ἐγένετο V. 4 verbunden [3]. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht nur der Umstand, daß durch Parenthesirung des Citats der Werth desselben bedeutend herabgedrückt würde, was doch der Voranstellung und Verdoppelung desselben wenig entspricht, sondern auch der für unseren einfachen Evangelisten viel zu lange Zwischensatz. Dadurch wurde auch die textkritisch unberechtigte Bezweiflung von V. 2 und 3 hervorgerufen (Lachm., Ew., Bunsen, Holtzm., Weizs.). Der schöne Parallelismus zwischen V. 4 und 5 würde aufgehoben, das Hinauswandern des Volkes zu Johannes und das Auftreten des Bußpredigers in der Wüste auseinander gerissen. Dieser Grund richtet sich in gleicher Weise gegen die Verbindung von V. 2 und 3 mit V. 4 als Nachsatz. Die erste Erklärung hat, philologisch betrachtet, nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Das Fehlen des Artikels vor ἀρχή, die ungriechische Verbindung, der Mangel der Copula bei der Beziehung von καθώς zu V. 1. Dieß alles kommt der zweiten Erklärung zugute, wogegen sie das nach einem so langen Vordersatze zu erwartende οὕτως des Nachsatzes nicht zu hoch anschlägt, obwohl kein Beispiel einer solchen Verbindung angeführt wird und auch die Inversion, welche sich nach Lucas nahe legt, in diesem langen Satze auffallend wäre [4]. Wenn aber die Vertreter dieser Ansicht selbst gegen Meyer und Ewald Front machen, weil eine Vorrede, welche fast der Rede gleich sei, nicht

---

[1] Ebenso Fr. Lucas und Jans. j.: Supple tale fuit, ut sequitur, h. e., laetissimum istud nuntium . . . initium habuit a denuntiatione poenitentiae, quam Joannes Baptista praedicavit.

[2] Dieß bezeichet Maldonat als die nothwendige Consequenz „ut sit oratio praepostera, hunc habens sensum, fuit Joh. sicut."

[3] Erasm.: Quidam offensi hyperbato, sic legunt, Joannes baptizans in deserto fuit initium ev. Lachm. (Stud. u. Kr. 1830 S. 844) und Bleek (Syn. Erkl. 1 S. 162) führen auch Orig. an, der in Joann. t. 1 c. 14 so zu verbinden scheint, denn er fragt: πῶς γὰρ δύναται ἀρχὴ εἶναι τοῦ εὐαγγελίου ὡς αὐτοὶ (ἑτερόδοξοι) οἴονται, ἑτέρου τυγχάνων θεοῦ ὁ Ἰωάννης ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος κτλ.; aber er hat vorher V. 1—3 angeführt. Dasselbe finden wir bei Euthym., dessen Verbindung nicht zweifelhaft ist, zu Marc. 1, 3. Lachmann, Fritzsche, Hitzig, Bunsen, Volkm., Patrizzi, Holtzm., Aberle.

[4] Maldon.: Nam si ad sequentia referatur oratio praepostera, insolens et durissima erit, qua nec evangelista uti solet, neque quisquam homo non omnino barbarus uteretur. Gewöhnlich ist im N. T. καθώς mit dem Vorangehenden zu verbinden: Marc. 9, 13; 14, 21. Matth. 26, 24. Joh. 1, 23; 7, 38 u. a. Damit erledigt sich die Bemerkung des Fr. Lucas: duritiam rationis, si quae est compensat gravitas. Fritzsche gibt als Grund der Inversion, die auch er annimmt, das Zurücktreten der jesaianischen Weissagung an. Aber diese verliert doch nur durch die Zwischenstellung an Bedeutung. Daß Johannes der Anfang war = von Johannes fing das Evangelium an, bleibt immer auffallend.

angenommen werden könne, so ist doch zu bemerken, daß nach ihrer Auffassung V. 2 und 3 eigentlich auch bloß eine Vorrede zu V. 4—8 ist, und es ist kein Grund einzusehen, warum Marcus, welcher das Auftreten des Täufers nur summarisch berichtet, zur Vorbereitung desselben die Citate gehäuft[1] und vorangestellt haben sollte. Bezieht man aber die ersten drei Verse auf das Ganze, insofern Marcus die Vorbereitung des Täufers als von Gott bestimmte Einführung des neuen Lebens darstellen will, so erhält dasselbe seine volle Bedeutung. Denn diese beiden Citate sind die Punkte, an welche sich das N. T. ansetzt, von denen aus es sich als der nächste Schritt zur weiteren Entwicklung des Gottesreichs darstellt[2]. Das betont vorangestellte ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω weist darauf hin, daß kraft göttlichen Rathschlusses der Anfang der messianischen Zeit sich so gestaltet habe, wie er geschichtlich geworden ist[3]. Die philologischen Schwierigkeiten sind doch nicht so groß, als sie dargestellt werden, sonst hätten nicht alle Griechen diese Erklärung geben können. Bei dem im Griechischen nicht allzu sehr bewanderten Marcus ist es nicht so gar auffallend, daß er die Copula ausgelassen hat. ἀρχή wird auch sonst artikellos gebraucht (Hebr. 2, 3), namentlich wenn ein Genetiv folgt (Matth. 24, 8; Marc. 13, 9; Hebr. 1, 3; vgl. dazu Winer 19, 2 S. 118 f.). Die Verweisung auf Apokal. 1, 1 (Winer 19, 1, 118) spricht nicht für die Erklärung des 1. Verses als einer Ueberschrift, da auch dort eine nähere Bestimmung in einem Relativsatze folgt. Uebrigens bemerkt Maldonat mit Recht dazu, daß weder bei Matthäus noch bei Johannes initium stehe. Wenn es Herodot 1, 1 heißt: Ἡροδότου . . ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε (Schegg), so ist zu beobachten, daß Herodot mit ὡς cum verb. finit. fortfährt, also das Beispiel für unsern Fall gar nicht quadrirt. Jansen führt denn auch mit mehr Berechtigung diese Wendung für die zweite Erklärung an: initium . . tale fuit. Daß der Satz heißen würde, der Anfang des Evangeliums war so beschaffen (ὧδε ἐγένετο ὡς oder καθώς), wie geschrieben steht, hat schon Euthymius bemerkt (οὕτως γέγονεν ὡς), aber es ist unrichtig, daß dabei die Copula zugleich das Prädicat vertritt, und deßhalb nicht ausgelassen werden konnte[4], denn das οὕτως oder ὧδε findet doch erst in καθὼς κτλ. seine nähere Bestimmung. Zu εὐαγγέλιον vgl. Matth. S. 64. Die Griechen

---

[1] Auch im Talmud werden solche aus verschiedenen Stellen des A. T. zusammengesetzte Motivirungen der Erzählung vorausgeschickt, z. B. Macchoth fol. 23 b, wo aus Ruth 2, 4 und Jud. 6, 12 bewiesen wird, daß Boas' Begrüßungsart sich des Beifalls Gottes zu erfreuen hatte (Wünsche S. 385).

[2] Haupt, Die alttestamentlichen Citate, 1871 S. 245.

[3] Beda: Scripturus ergo evangelium Marcus congrue primo omnium ponit testimonia prophetarum, quibus hoc futurum iam olim praecinebant. Ut eo cunctis vera ac sine scrupulo dubietatis suscipienda quae scriberet intimaret, quo haec a prophetis sancto Spiritu impletis antea praescita ac praedicta esse monstraret. Vgl. Maldon. zu 1, 2 und Klosterm. S. 16.

[4] Krüger 62, 3 „in der Regel". Einige Verba, besonders die des Gehens und Kommens, des Thuns und Sprechens, seien bei gewissen Verbindungen so wesentlich, daß sie, wenn auch bei lebhafter Aeußerung oder der Kürze halber nicht hinzugefügt, doch von selbst hinzugedacht werden. Dieß trifft aber auch bei εἶναι (Anm. 4) und γίνεσθαι zu. Der unbestimmte Begriff geschieht, macht, thut, schwebt auch zuweilen bei einem bloßen Subject oder Object vor, z. B. σὺ τῇ θύρᾳ πρόσκεισο. Ταῦτα ὦ δέσποτα, Ar. (Anm. 5).

nehmen es hier = νέα νομοθεσία[1], die Lateiner (Beda, Jans., Maldon., a Lap., Holtzm.) = praedicatio, allein letzterer Erklärung steht V. 4 ff. entgegen, da es doch nicht angeht, die Predigt des Herrn mit der Predigt des Täufers zusammenzustellen[2]. Jedenfalls ist deßhalb εὐαγγέλιον nicht bloß als frohe Botschaft oder Verkündigung derselben, aber auch nicht = evangelische Geschichte (Scholten, W. Grimm), in welcher Bedeutung das Wort nie vorkommt, sondern vielmehr von der zur Thatsache gewordenen Institution des neuen christlichen Lebens zu erklären. Dieß beweist auch der Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ, der genet. object., nicht subject. (Beda, Maldon., a Lap., Volkm.), ist und den Inhalt des Evangeliums angibt (vgl. εὐαγγ. τῆς βασιλείας Matth. 4, 24; 9, 34; 24, 14; Marc. 1, 14. τοῦ Χριστοῦ 1 Kor. 9, 12. 18; 2 Kor. 2, 12. Win. 30, 1, 175, der zur Erklärung Röm. 1, 3: εὐαγγ. τοῦ θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ beizieht). 1, 15 wird auch εὐαγγ. als die von Gott gegebene Botschaft von der Nähe des Gottesreiches bestimmt. Weder Matthäus noch Lucas hat diesen Ausdruck: εὐαγγ. Ἰησ. Χρ., Marcus aber schreibt auch 8, 35: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου (Matth. 10, 39: ἕνεκεν ἐμοῦ. Luc. 17, 33 läßt es aus) und 10, 29: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκα τοῦ εὐαγγελίου (Matth. 10, 29: ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος. Luc. 18, 29: εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Klostermann folgert daraus gar zu viel, wenn er in dem Ausdruck das zu einer weltgeschichtlichen Macht gewordene bekannte Wort versteht, auf welchem sich die Gemeinde ein für allemal erbaut weiß, aber daß es sich im Marcusevangelium nicht um die Lehre als solche, sondern um die Person Jesu als des Begründers des neuen Bundes handelt, ist unverkennbar. Auch muß deßwegen ἀρχή nicht gleich Ursprung genommen werden (Marc. 10, 6), denn es ist der neue Bund nicht aus dem Auftreten des Täufers abzuleiten, sondern hat mit demselben begonnen. Χριστοῦ ist mit Ἰησοῦ Namensbezeichnung (vgl. Matth. S. 67), nicht appellativ = Messias, da der Artikel fehlt und der Genetiv υἱοῦ θεοῦ hinlänglich anzeigt, daß die Messianität im jüdischen Sinne nicht hervorgehoben werden will. Die Exegeten haben hierin von jeher den Beweis erblickt, daß Marcus im Unterschied zum Davidssohn des Matthäus den Gottessohn zur Geltung bringen wolle. Aber trotz der Verbindung mit den folgenden Citaten geht daraus nicht hervor, daß Marcus einerseits die Juden zur Aufnahme der Geheimnisse des Evangeliums, welches ihre Propheten vorausgesagt hatten, andererseits die Heidenchristen zur Annahme der Auctorität des Gesetzes und der Propheten bewegen wollte (Beda, Maldon.), denn diese Absicht müßte im Evangelium öfters zur Geltung kommen. Die Voraussetzung des alten Testaments als der Basis des neuen mußte aber für alle Christen gelten. Da nun Marcus im Verlaufe seines Evangeliums diese Entwicklung aus dem A. T. nicht be-

[1] Orig. t. I in Joann. (H. 2, 14): Ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ἐστὶ γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν, καὶ τὰ ἑξῆς, καὶ μέσα, καὶ τέλη ἔχοντος· ἤτι πᾶσά ἐστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, τύπου αὐτῆς ὄντος Ἰωάννου, ἢ διὰ τὴν συναφὴν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιὰν τὰ τέλη τῆς παλαιᾶς διὰ Ἰωάννου παριστάμενα, φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς Μάρκος· ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Euthym., Theophyl.

[2] Die Unterscheidung des C. a Lap. ist zu künstlich: Sensus igitur est, quod evangelica Christi praedicatio initium habuit tale, quale praedixit Isaias et Malachias; scilicet praedicationem Joannis Baptistae eiusque testimonium de Christo.

rücksichtigen konnte, so zeigte er hier am Anfang um so ausdrücklicher den von Gott geordneten Zusammenhang beider Heilsanstalten.

V. 2 f.* Sehen wir von den textkritischen, unhaltbaren Vermuthungen ab, so finden wir zur Erklärung der Einführung des ganzen Citats unter dem Namen des Jesaias das zeitlich frühere Auftreten desselben (Aug.) [1] oder die Uebereinstimmung der von demselben heiligen Geiste inspirirten Propheten dem Inhalte nach (Beda) genannt. Letztere Erklärung ist aber nur verständlich, wenn man hinzufügt, daß Marcus das Hauptgewicht auf das Citat aus Jesaias gelegt und das andere aus Malachias nur zur Erläuterung hinzugefügt habe (Erasm., Jans., a Lap., Jans. j.), oder überhaupt mit der Stelle des älteren und größeren Propheten argumentire (Fritzsche [2], Bisp., Reischl, J. Grimm, Leben Jesu 2, 97 Anm. 1). Freilich könnte man in diesem Falle die Nachstellung des Malachias erwarten, aber die Voranstellung ist dadurch veranlaßt, daß Jesaias die unmittelbare Beziehung auf das Amt des V. 4 auftretenden Johannes zuläßt. Die Erklärung des Nicolaus von Lyra, Jesaias sei allein genannt, weil sein Zeugniß zuletzt angeführt werde und man die Dinge nach dem Ende zähle, hat schon Maldonat als zu fein und philosophisch zurückgewiesen. Von der gewöhnlichen Deutung entfernt sich auch Schegg nur wenig, indem er die Berufung auf Jesaias (und ihn allein) für eine stehende katechetische Formel erklärt, bei der man blieb, mochte man das prophetische Wort kürzer

---

* Statt ὡς (A D Lachm.), das aus Luc. 3, 4 stammt, ist καθώς (ℵ B L Tisch., Trg.) zu lesen. ἐν τοῖς προφήταις (A) stand in vielen späteren Handschriften (Vallarsi zu Hieron. Matth. 3, 3: Pleraque tamen graeca huius (Marci) evangelii exemplaria ἐν τοῖς προφήταις hoc loco pro ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ praeferunt. Erasm., Jans. s.) und wurde von Victor Ant., Euthym., Theophyl., Maldon. recipirt, ist aber eine Textesänderung zur Beseitigung der im Doppelcitat liegenden Schwierigkeit (Erasm, Jans.). Aus demselben Grunde ist die Conjectur abzuweisen, daß Ἡσαΐᾳ erst später in den Text gekommen sei (Hieron.: nos autem nomen Isaiae putamus additum scriptorum vitio, quod et in aliis locis probare possumus, aut certe de diversis testimoniis scripturarum unum corpus effectum; Euseb., Victor, Mill, Fritzsche). Von gleichem Werthe sind die neueren Vermuthungen, V. 2 und 3 seien spätere Einschiebsel (Lachm., Stud. u. Krit. 1830. S. 844 und praef. p. VI) oder doch erst vom zweiten Herausgeber beigefügt (Ew., Weizs.), oder V. 2 sei vom Evangelisten in den Urmarcus hineingebracht (Holtzm.) oder gar V. 1—3 sei als Gegensatz zu den Evangelien mit Geburtsgeschichten später interpolirt worden (Scholten, Wittichen).

[1] In der Schrift De cons. evv. (Jans.) findet sich nichts darüber. In der unechten Schrift Quaestiones ex novo test. (Ben. III p. 2 append. p. 64) handelt die quaest. 57 darüber: Sciens (Marcus) autem omnia ad auctorem referenda dicta, haec ad Jesaiam revocavit, qui sensum istum prior intimaverat . . . ut iungeret verba utriusque prophetae ad unum sensum pertinentia sub prioris prophetae persona. Hieronymus verzichtet auf eine genügende Erklärung: Et quomodo Marcus statim in principio voluminis sui posuit, sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce ego mitto angelum meum quod non scribitur in Esaia . . . sed in Malachia novissimo duodecim prophetarum? Solvat hanc quaestiunculam imperitia (—ita) praesumptio, et ego erroris veniam deprecabor (ep. ad Pamm. de opt. 9).

[2] p. 5: Una qua scripturae ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ πρ. innocentiam speciose defendas ratio haec est, ut dicas, pertinere ἐν Ἡσ. tantum ad v. 3 re vera ex Jesaia depromta et ex quibus solis scriptor argumentatur. Etwas zu weit geht Klostermann S. 17 f. mit dem Beweis, daß Maleachi nur eine Erläuterung des Jesaias gebe. Schon פְּנֵה דֶרֶךְ finde sich nur noch im zweiten Theile des Jesaias, und zwar dreimal.

oder länger, wortgetreu oder freier mittheilen, denn der Fehler wird dadurch nur auf die Katecheſe zurückgeſchoben, welche ſich auch von dem größeren Anſehen des Jeſaias leiten ließ. Ob übrigens dieſe Verbindung katechetiſche Form war, wird durch die Parallelen bei Matthäus und Lucas ſehr zweifelhaft gemacht. Daß alle drei Evangeliſten bei dieſem Citate gegen die Gewohnheit, die Namen der Propheten nicht zu nennen [1], den Namen beifügen, weiſt nicht gerade auf eine ſtehende Formel hin (Schegg, Kloſterm.), ſondern erklärt ſich ebenſo leicht aus der Abhängigkeit, für welche auch der von dem Urtext und den LXX abweichende gleichlautende Text ſpricht. Jedenfalls geht daraus hervor, daß Jeſaias von den heiligen Schriftſtellern am höchſten geſchätzt und am liebſten angeführt wurde. Dieß iſt auch das Richtige an der Erklärung des Patrizzi, ohne daß man mit ihm anzunehmen braucht, daß alle Propheten nach dem erſten benannt wurden. Andere (de Wette, Meyer, Bleek, Weiß) erklären die Stelle durch ein Verſehen des Evangeliſten, worin ſie mit Beda übereinſtimmen, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſer dieſes Verſehen als ein vom hl. Geiſte gewolltes darſtellt, durch welches die ſachliche Uebereinſtimmung der Propheten documentirt werde [2]. Da aber auch Meyer und Weiß nach Bengel dieſe Zuſammenfaſſung bei der Verwandtſchaft beider Sprüche und bei der Gangbarkeit ihres Gebrauches um ſo begreiflicher finden, je „copiosior et notior“ Jeſaias ſei, ſo unterſcheiden ſich beide Erklärungen nur noch durch die Annahme einer bewußten oder unbewußten Zuſammenziehung. Waren aber beide Citate ſo häufig gebraucht, ſo konnte Marcus ganz wohl Jeſaias allein nennen, da er den wahren Sachverhalt als bekannt vorausſetzen durfte und nur dem Jeſaias den Vorzug geben wollte. So kommt man ſchließlich wieder auf die alte Erklärung zurück [3].

Der Artikel vor Ἡσαΐᾳ ſcheint wegen des folgenden Amtsnamens überflüſſig zu ſein (Winer 18, 6, 108), weiſt aber auf den bekannten Jeſaias hin, deſſen Buch man beſitzt (Luc. 3, 4: ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου. Volkm.). Die Erklärung des Citats ſiehe zu Matth. 11, 10 S. 307 f. Es iſt nur noch an das Vorbild zu erinnern, welches dem Propheten in dem Zug Iſraels durch die Wüſte in das Land der Verheißung gegeben war. In geiſtiger Weiſe ſollte der vom Propheten vorausgeſehene Herold des Meſſias in der Wüſte das Volk bereiten, damit dieſes aus der Wüſte der Sünde in das Land der Gnade und Seligkeit gelange. Was aber der Pro-

---

[1] Außer dem bevorzugten Jeſaias, der im Matthäusevangelium ſiebenmal, im Marcusev. zweimal, im Lucasev. zweimal, im Johannesev. dreimal, in der Apoſtelgeſchichte dreimal, im Römerbrief fünfmal genannt wird, wird nur noch Jeremias (dreimal: Matth. 2, 17; 16, 14; 27, 9) und Daniel (einmal: Matth. 24, 15) genannt.

[2] Potuit autem fieri ut animo Marci evangelium conscribentis pro Malachia Jesaias recurreret, ut fieri solet. Quod tamen sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui ipso adhuc in carne vivente hoc legere potuerunt, nisi cogitaret recordationi suae, quae s. Spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetae, quia ita Dominus hoc scribi constituit. Saunier S. 38. Vgl. Matth. 27, 9 S. 538.

[3] Orig. (in Joann. t. VII. H. p. 117): Ὁ Μάρκος, δύο προφητείας ἐν διαφόροις εἰρημένας τόποις ὑπὸ δύο προφητῶν εἰς τὴν αὐτὴν συνάγων πεποίηκε. καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ.

phet nur im Geiste geschaut hat, das verwirklicht sich leibhaftig in der Person des Täufers. Er ließ den Ruf zur Sinnesänderung erschallen. Da dieses seine prophetische Aufgabe war, so dient das Maleachiwort bloß zur Erläuterung für das des Jesaias, um seine reale Erfüllung in Johannes aufzuweisen. Die amtliche Thätigkeit des Johannes konnte aber allein in Betracht kommen, deßhalb wurde das Jesaiascitat an die zweite Stelle gesetzt [1]. Der Text stimmt bis auf ἔμπροσθέν σου am Schlusse mit Matthäus überein, denn dieß ist bei Marcus mit Unrecht in den textus receptus (A Δ Mjsc. Verss.) gekommen. Nachdem freilich das לְפָנַי des Urtextes (πρὸ προσώπου μου) in den ersten Theil des Citats aufgenommen worden war, konnte das ἔμπροσθέν μου auch als überflüssig weggelassen werden. Da aber Marcus trotzdem nicht nach einem der Texte das πρὸ προσώπου σου zu dem zweiten Gliede herabrückt, so zeigt er allerdings eine Abhängigkeit, die aber mindestens mit gleichem Recht auf das Matthäusevangelium selbst als auf die apostolische Quelle (Weiß) bezogen wird. Da Lucas nicht von Matthäus abweicht, kann er nicht vorausgesetzt werden (Fritzsche). Das bei Lucas und den LXX (ℵ B) fehlende ἐγώ haben Matthäus und Marcus wohl nach dem hebräischen חִנֵּנִי aufgenommen, doch haben auch die LXX Exod. 23, 20, das wörtlich mit dem ersten Theile des Citats stimmt, ἐγώ. Die andere Abweichung des Marcus von Matthäus: ὃς κατασκευάσει statt καὶ κ. ist durch die schwache Bezeugung der Lesart des Matthäus [2] beseitigt und damit fallen auch die Conjecturen, welche Klostermann S. 18 f. für die Aenderung des καί in ὅς bei Marcus aufstellt. Er habe den Zusatz bedeutungslos machen wollen, um φωνή u. s. w. als Apposition zu ἄγγελόν μου zu beziehen. Aber eine Apposition des Objectsaccusativ im Nominativ ist doch selbst für Marcus zu eigenthümlich, denn die beiden anderen Beispiele (7, 19; 12, 40) betreffen wenigstens Participien. — Zu V. 3 vgl. Matth. 3, 3 S. 119, wo bereits bemerkt ist, daß das Citat vom Evangelisten hinzugefügt wurde. Auch hier stimmen Matthäus und Marcus in dem frei aus den LXX genommenen Citat überein. Luc. 3, 4 kann nicht Vorlage sein, da er V. 5 die Stelle erweitert hat.

V. 4.* Ἐγένετο Ἰ. Johannes kam, trat auf, wie Joh. 1, 6: ἐγένετο

---

[1] Mein freundlicher Recensent in der Literarischen Rundschau 1880 Nr. 9 bemerkt gegen meine Erklärung des Jesaiacitats (Matth. S. 120), daß die vox clamantis direct interpretirt werden müsse, weil die Gnade des Messias der Kern der Jesaianischen Stelle sei, indem nach V. 5 Gott in Jerusalem aller Welt seine Herrlichkeit offenbaren wolle. Ich gebe zu, daß die Unterscheidung von „zunächst" und „dann auch direct" formell nicht zulässig ist; was ich aber damit sagen wollte, scheint mir dennoch richtig zu bleiben. Die Hauptsache war dem Jesaias an dieser Stelle, wie im ganzen zweiten Theile seines Buches, die Botschaft von der Erlösung; er kleidete aber seine Prophetien darüber in Bilder ein, welche er aus dem Leben des israelitischen Volkes oder der von ihm geschauten Zukunft desselben entnahm. Die Befreiung aus dem Exil war ein Vorbild für die Erlösung. Den im Exil befindlichen Juden konnte die Prophetie als eine Verheißung der Befreiung aus dem Exil erscheinen, wenn sie auch an sich auf die Erlösung ging. Ich weiß wohl, daß der Universalismus der Propheten in neuerer Zeit stark hervorgehoben wird, und er ist ja zweifelsohne vorhanden; aber für die Juden hatte derselbe wegen des nach Jerusalem verlegten Mittelpunktes immer eine particularistische Färbung.

[2] Die Itala-Codices a b c k; Cop. Syrp Lachm., Tisch. VII, Klostermann.

* ℵ Ewald: Καὶ ἐγένετο = וַיְהִי ist Correctur. Der Artikel vor βαπτίζων (ℵ B L Δ

ἄνθρωπος, wodurch die Einwendungen gegen die absolute Fassung beseitigt werden. Wenn auch Matth. 3, 1. 13 dafür παραγίνεται schreibt, so folgt daraus doch nicht, daß Marcus nicht in gleichem Sinne ἐγένετο schreiben konnte (Schegg, Klostermann, Volkmar). Im Commentar zu Johannes (Haneberg-Schegg 1, 1878 S. 536) erklärt Schegg jetzt auch Joh. 1, 6 mit: es ward, trat auf, erschien, und verwirft die Verbindung des ἐγένετο mit ἀπεσταλμένος = ἀπεστάλη (Chrysost.). Im N. T. kommt überhaupt diese Umschreibung des Verbum mit dem Particip nicht vor (Fritzsche, de Wette, Bleek, Weiß; vgl. 2 Petr. 2, 1; 1 Joh. 2, 18; Winer 45, 5, 328). Bei den Griechen hat γίγνεσθαι in der Bedeutung ankommen, auftreten stets eine präpositionelle oder adverbielle Näherbestimmung (ἐν Xenoph. An. 4, 3, 29; Herod. 5, 33; ἐκεῖ, ἐκεῖσε u. a.; Krüger 66, 1, 6). Daher würde ἐν τῇ ἐρήμῳ sehr gut zu ἐγένετο passen, wenn nur die Lesart kritisch zu rechtfertigen wäre. Durch den Participialsatz wird Johannes näher bestimmt als derjenige, welcher, wie bekannt ist, in der Wüste taufte und predigte. Marcus beabsichtigt nicht, das Auftreten des Johannes zu beschreiben, sondern seinen auf Jesus vorbereitenden charakteristischen Beruf zu betonen. Die Beschreibung der Lebensweise folgt daher gleichsam als Folie dazu erst nach. Wie der Artikel vor den Participien das Taufen und Predigen als etwas Bekanntes hinstellt, so bezeichnet das Präsens der Participien diese Functionen als das stehende Geschäft des Johannes, weßhalb er auch 6, 14. 24 schlechtweg ὁ βαπτίζων genannt wird, während Marcus 6, 25; 8, 28 βαπτιστής schreibt[1]. Die erste Stelle ist kritisch angefochten, an der zweiten vermuthet Weiß eine Abhängigkeit von der Quelle. Da aber die Jünger das Urtheil des Volkes referiren, so ist wahrscheinlich die gewöhnliche Bezeichnung stehen geblieben,

---

Tisch., Ewald, Weiß) ist schwerlich aus Matth. 3, 1 (Meyer), weil sonst auch das gewöhnliche βαπτιστής aufgenommen worden wäre und der Artikel neben καὶ κηρύσσων auffallend ist. Dieses καί haben Ewald, Volkm., Weiß u. a. nach B ausgelassen, weil sie den Artikel nur auf βαπτίζων beziehen und in der Tischendorf'schen Lesart: ὁ βαπτ. καὶ κηρ. keinen erträglichen Sinn finden (Weiß). Allein dieß ist nur richtig, wenn man ὁ βαπτίζων = ὁ βαπτιστής nimmt, wozu man allerdings berechtigt (Gal. 1, 23; Tit. 3, 8; Matth. 2, 10 u. a.; Winer 18, 3, 103 f.; Krüg. 43, 2, 3), aber nicht verpflichtet ist, denn der Artikel kann auch zu beiden Participien bezogen und seine Setzung nach dem zugehörigen Substantiv als Erweiterung, nähere Erklärung desselben betrachtet werden (1 Petr. 5, 20; Ephes. 1, 12; Hebr. 4, 3; 6, 18 u. a. Winer 20, 1 c, 127). Deßhalb hat die gut bezeugte Lesart καί den Vorzug (Klostermann). Sie paßt auch zu A der Rec. Ἰ. βαπτ. ἐν τῇ ἐρ. καὶ κηρ., während D. Verss. lat. Ἰ. ἐν τῇ ἐρ. βαπτ. καὶ κηρ. lesen. Diese Lesart hat zwar die harte Verbindung des βαπτ. mit ἐν τῇ ἐρήμῳ, welche mit V. 2, 3 und 5 nicht harmonirt, aber deßhalb ist sie um so weniger der Emendation verdächtig.

[1] Daß der Täufer in den ältesten Texten bloß Johannes heiße (Scholten S. 152), wird durch Matth. 11, 4. 7. 13; 21, 25. Marc. 2, 18; 6, 18; 10, 32 nicht bewiesen, denn in diesen Stellen fehlt der Beisatz, weil er zur Charakterisirung der Person nicht nothwendig war. Bei der Taufe erscheint er aber in der That als Täufer, und bei der Hinrichtung durch Herodes und im Munde des Volkes war er mit diesem Namen bekannt. Matth. 21, 25. Marc. 11, 30 macht τὸ βάπτισμα den Beisatz βαπτιστής überflüssig. Marc. 6, 18 setzt 6, 14 voraus, während 6, 24 die Worte der Herodias und 6, 25 die ihrer Tochter sind. Im späten Johannesevangelium kommt ὁ βαπτιστής gar nicht mehr vor, weil es sich dort weniger um die Vorbereitung des Johannes auf Jesus als um sein Zeugniß über Jesus handelte.

während Marcus, wo er ändern kann, wegen seiner Vorliebe für die Schilderung das von den andern Synoptikern und Josephus (Antt. 18, 5, 2) allein gebrauchte, den Griechen unbekannte βαπτιστής in das Participium βαπτίζων verwandelt. Die Voranstellung des ὁ βαπτ. und die Verbindung mit ἐν τῇ ἐρήμῳ fällt auf, denn Matth. 3, 1 hat κηρύσσων ἐν τῇ ἐρ. und V. 2 und 3 verlangen auch bei Marcus diese Erklärung, wie V. 5 ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ Matth. 3, 6 entspricht. Nachdem aber Marcus einmal Matth. 3, 2 weggelassen hatte, so mußte er βαπτ. und κηρ. zusammenfassen, und da er im Folgenden nur über βαπτ. Rechenschaft gibt und dieses als die Hauptsache in der Thätigkeit des Johannes erscheint, so erklärt sich diese formell unrichtige Voranstellung[1]. Es zeigt sich hier dieselbe compendiarische Kürze und Ungenauigkeit wie bei den Citaten V. 2 und 3, und will man die Abhängigkeit der Synoptiker nach solchen Merkmalen beurtheilen, so muß man hier dem Marcus entschieden ein inferiores Verhältniß zu Matthäus zuschreiben, obwohl Matthäus genauer referirt. Will man aber das genauere Referat als das abhängige bezeichnen (Volkm.), so muß man in den späteren Partien des Marcusevangeliums das Verhältniß umkehren. βάπτισμα μετανοίας = Bußtaufe, d. h. eine Taufe, welche ein Zeugniß der Buße ist (Jansen)[2], eine Taufe, die zur Buße verpflichtet (Winer 30, 2, 177. Meyer). Beides ist zu verbinden, aber die Bußpredigt ging, wie schon das Sündenbekenntniß beweist, voraus. Also nicht: er taufte und erklärte dabei, welche Bedeutung seine Taufe habe und in welcher Gesinnung sie empfangen werden müsse. Letzteres zeigt ja selbst die Umkehrung an, die auch gemacht worden wäre, wenn nicht βαπτίζων mit ἐγένετο verbunden würde. Ein unmittelbares Ineinandersein von Buße und Taufe (Keim, theilweise Klostermann und Weiß) kann nur insofern zugegeben werden, als auch die Taufe selbst eine Bußübung war und nicht bloß eine Ceremonie[3]. Da vor κηρύσσων der Artikel nicht wiederholt ist, so könnte man βαπτ. μετ. auch als Object zu

---

[1] Erasmus sucht diese Ordnung zu vertheidigen: fortassis et illud annotandum, quod apostoli iubentur prius docere, postea baptizare. Joannes prius baptizare dicitur, deinde praedicare baptismum. Judaeus per caerimonias ducitur ad cognitionem, christianus prius discit. Allein damit ist ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht erklärt. Noch weniger ist der Grund in der Vorsicht, eine Häufung der Bestimmungen zu vermeiden, welche die nachdrückliche Hervorhebung von βάπτισμα μετ. εἰς ἀφ. ἁμ. unmöglich gemacht hätten, zu suchen (Klosterm. S. 21). Richtiger Jansen: Ordo inversus. Marcus konnte weder im Taufen an sich, noch im Taufen in der Wüste eine Erfüllung der Weissagung erblicken, begnügte sich aber mit der allgemeinen Angabe.

[2] So auch Wünsche S. 385, der in der Taufe für die Bußfertigen (טבילת תשובה) eine Unterscheidung von der Taufe der Proselyten (ט״ גרים) und für die Verunreinigten (ט׳ טמאים) nach Maimon. Mikroth III, 1 findet. Es ist aber fraglich, ob diese Taufen so weit hinaufreichen (Volkm.) und früher nicht als einfache Waschungen (Lustrationen) galten, wie es bei der letzteren in die Augen springt, bei der andern wahrscheinlich ist. Vgl. Matth. S. 123.

[3] Darnach möchte ich auch das Matth. 3, 11 S. 128 über εἰς μετάνοιαν Gesagte ergänzen. Es bezeichnet nicht die Erweckung der Bußgesinnung, sondern die Erhaltung und Stärkung derselben, wie Euthym. zur Stelle richtig erklärt. Orig. (in Joann. t. VIII. H. p. 124): Ματθαῖος τούτῳ προσέθηκε τό· εἰς μετάνοιαν, διδάσκων τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ὠφέλειαν ἔχεσθαι τῆς προαιρέσεως τοῦ βαπτιζομένου, τῷ μετανοοῦντι μὲν ἐγγινομένην, μὴ οὕτω δὲ προσίοντι εἰς κρῖμα χαλεπώτερον ἐσομένην.

βαπτίζων beziehen (vgl. 10, 38. 39, Kloſtermann), aber es iſt nicht nothwendig, weil der eine Artikel eben beide Thätigkeiten als die den Beruf des Johannes bezeichnenden zuſammenfaßt. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν hat den Exegeten viele Schwierigkeiten bereitet. Die Einen erklären es von einer wirklichen Sündenvergebung, ſei es, daß ſie den Johannes die Taufe im Namen des künftigen Meſſias ſpenden laſſen (Ambr.[1], Petr. Lomb.), oder der Taufe an ſich dieſe Wirkung zuſchreiben (Prudent., die Reformat., viele neuere Prot.). Allein dieſe Anſicht, welche offenbar Apg. 19, 3 ff. widerſpricht, trat nur vereinzelt auf und war durch ein Mißverſtändniß von 19, 4, das auch Hieronymus (in Joel c. 2, 28 sqq. Vall. 6, 202) theilte, veranlaßt, indem εἰσερχόμενον zu ἐβάπτισεν ſtatt zu πιστεύσωσιν bezogen wurde. Hieronymus u. a. negiren denn auch dieſe Wirkung der Johannestaufe[2]. In der Erklärung von εἰς ἄφεσιν gehen aber die katholiſchen Exegeten wieder auseinander, indem ſie (Gregor, Beda) κηρύσσων betonen oder (Euth., Theophyl., Janſ., Mald., a Lap. u. a.) εἰς ἀφ. mit μετ. oder κηρ. allein verbinden, aber dem Ausdruck nur eine präparatoriſche Bedeutung zuſchreiben. Die erſte Erklärung iſt zu gekünſtelt (quia dare non poterat, praedicabat. Beda), alſo bleibt nur die zweite übrig, um von einer Vermittlung des Pſeudo-Hieronymus zu ſchweigen[3], die auch Thomas mit andern für annehmbar hält. Verbindet man εἰς ἀφ. mit μετανοίας (Thom., Janſ., Kloſterm.), ſo tritt der Vorbereitungscharakter ſtärker hervor. Die Verbindung mit κηρύσσων würde conſequenterweiſe zur Anſicht Beda's führen. Iſt aber demgemäß dieſe Beziehung unſeres Ausdrucks auf die durch den Meſſias zu bewirkende Sündenvergebung (Fritzſche, Meyer, Volkm.) nicht als dogmatiſche Eintragung zu bezeichnen (Weiß), ja ſchon durch manche Vorbilder im A. T., wie den Durchzug durch das rothe Meer und die Bedeutung des Waſſers im A. T., nahe gelegt[4], ſo iſt doch zuzugeben, daß der Ausdruck dem chriſtlichen Taufbegriff angepaßt worden ſein konnte (Apg. 2, 38). Sachlich unterſcheidet der Täufer ſelbſt ſtreng zwiſchen ſeiner Waſſertaufe und der Geiſtestaufe des Meſſias.

---

[1] In advenientis Jesu, non in suo baptizavit nomine (de Spir. s. I c. 3). Doch unterſcheidet Ambr. an andern Stellen: Aliud fuit baptisma poenitentiae, aliud gratiae est (in Luc. II, 79). Baptismus ergo Joannis oculus suppliciorum est: baptismus Christi, oculus gratiarum (in Ps. 37, 3). Diximus oculum suppliciorum esse, qui praevidens futura supplicia peccatorum gerendam annuntiet poenitentiam. . . Ad baptismum enim veniebat qui habebat oculum suppliciorum; ad Christi autem baptismum venit qui videt gratiam. Die Nachlaſſung der Sünden iſt auch in dieſen Stellen nicht negirt.

[2] Advers. Lucifer. (Opp. II, 178): Joannis baptisma non tam peccata dimisit, quam baptisma poenitentiae fuit in peccatorum remissionem i. e. in futuram rem, quae esset postea per sanctificationem Christi subsecutura. Ebenſo Victor Ant. (Catena Cr.): Οὐ τὴν δωρεὰν χαριζόμενος, ὅπερ ἦν ἄφεσις, ἀλλὰ προπαρασκευάζων τὰς ψυχὰς τῶν μελλόντων δέχεσθαι τὸν τῶν ὅλων θεόν. τὸ μὲν γὰρ Ἰωάννου βάπτισμα διὰ μετανοίας ἐκάθηρεν εἰς εὐτρεπισμὸν ἁγιασμοῦ· τὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ, διὰ χάριτος ἡγίαζεν εἰς τελείωσιν. Zu Matth. 1, 9 nennt er es ἀτελέστερον τοῦ ἡμετέρου, τοῦ δὲ Ἰουδαϊκοῦ ὑψηλότερον.

[3] Gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur: quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphium (sc. Joannem).

[4] J. Grimm, Leben Jeſu 2, 105. Mein Commentar zu Matth. S. 123.

Das Tridentinum bestimmt: Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s. (Sess. VII. can 1 de bapt.).

V. 5.* Nachdem Marcus das Auftreten des Täufers kurz berichtet hat, gibt er eine Schilderung seines Erfolges mit dem beschreibenden Imperfectum. Da die ascetische Lebensweise erst V. 6 dargestellt wird, so kann dieselbe bei Marcus nicht als Grund des Zulaufes gelten. Diesen muß die bei den starken messianischen Erwartungen zündende und durch die Erscheinung des Predigers unterstützte (Volkmar) Bußpredigt veranlaßt haben, welche in V. 4 nur durch das Participium angedeutet ist. Matthäus (3, 2) schickt die Bußpredigt voraus und Lucas (3, 3) berichtet, daß der Täufer zum Zwecke der Predigt von der Bußtaufe in die ganze Umgebung des Jordans gekommen sei. Beide geben also eine treffendere Schilderung als Marcus, der sich in der Vorgeschichte auf aphoristische Andeutungen beschränkt. Ἰουδαία ist Adjectiv und ist Joh. 3, 22 mit γῆ, Apg. 16, 1; 24, 24 mit γυνή verbunden. Die Vulg. übersetzt: Judaeae regio, weßhalb Erasmus Ἰουδαία für ein Substantiv erklärt, wie es Matthäus (3, 5) nach den LXX (2 Chron. 17, 19) genommen hat. Marcus hat aber das ἡ γῆ Ἰούδα (1 Kön. 12, 32. 2 Kön. 24, 2) gräcisirt. Ἰουδαῖος bezeichnet das, was zum jüdischen Volke gehört (Apg. 10, 28; 22, 3). Die LXX gebrauchen es nur 1 Macc. 2, 23 (ἀνὴρ Ἰουδαῖος) adjectivisch, Josephus schreibt ἰουδαϊκός (Antt. 20, 11, 1); ebenso 2 Macc. 8, 11; 13, 21; Tit. 1, 14. Χώρα ist im Gegensatz zu Jerusalem die ganze judäische Landschaft, nach dem römischen Sprachgebrauche ganz Palästina. Vor dem Exil hießen die Angehörigen des Reiches Juda Judäer, seit demselben war diese Bezeichnung auf alle Juden übergegangen, weil der Stamm Juda zuerst zurückgekehrt war (Jos. Antt. 11, 5, 7). Im Johannesevangelium werden die Bewohner Judäa's im Gegensatz zu den Galiläern und Samaritern so genannt. Wegen der durch χώρα angezeigten Gegenüberstellung kann καί vor οἱ Ἱερ. nicht = und namentlich, besonders erklärt werden. Daß Marcus zuerst nach einem gangbaren Tropus das Land personificirte (Gen. 41, 57), dann aber abweichend von Matthäus bei Ἱερ. den Tropus verließ, kann vielleicht in dem Streben nach Variatio oder wahrscheinlicher in der Betonung des Ἱερ. seinen Grund haben[1]. Auf die heidenchristlichen Leser mußte die Nachricht, daß selbst die gebildeten Bewohner der Residenz zahlreich zum Täufer hinausströmten, einen tiefen Eindruck machen. Darum ist πάντες wohl nachgestellt, denn in der Nachstellung zu einem articulirten Namen erhält πᾶς die Bedeutung eines Prädicates. Vielleicht hat diese Individualisirung auch für die Aufeinanderfolge Judäa, Jerusalem entschieden, da Matthäus die umgekehrte hat. Ein bestimmtes Gesetz läßt sich darin nicht erkennen,

---

* Ἐξεπορεύοντο (L) ist Emendation wegen der Mehrzahl der folgenden Subjecte. πάντες ist mit ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. hinter Ἱερ. zu stellen und mit diesem zu verbinden. Wäre das auffallende ἐβαπτ. πάντες der Rec. umgestellt worden, so wäre auch πάντες der Conformität mit πᾶσα ἡ Ἰ. zu lieb vor Ἱερ. gesetzt worden.

[1] Fritzsche: Et (quod, ut memorabile, diserte monendum esse videbatur) Hierosolymarum incolae ad eum egressi sunt. 16, 7. Joh. 2, 1. Ps. 18, 1. Virg. Aen. 1, 30. Volkmar.

denn im A. T. ist Jerusalem bald voran- (Jes. 3, 1; 5, 3), bald nachgestellt (Jes. 1, 1; 2, 1; 2 Kön. 18, 22). πᾶσα und πάντες sind eine gewöhnliche populäre Hyperbel[1]. Matthäus hat πάντες bei Ἱερ. weggelassen, aber nicht wegen der Reflexion auf Marcus, sondern weil seine Anrede an die Pharisäer und Sadducäer diese Restriction nahe legte. Der Zusatz ἐν ποταμῷ ist nicht im Interesse der nichtpalästinischen Leser gemacht, sondern eine gewöhnliche sogen. synthetische Apposition (Krüger 50, 7, 1) = im Jordansstrome. ἐξομολογεῖσθαι = offen, laut bekennen ist nicht ungewöhnlich (Jos. Antt. 8, 4, 6: ἐξομολογουμένων τὰς ἁμαρτίας. Apg. 19, 18; Jac. 5, 16)[2]. Daher beweist der Gebrauch desselben Matth. 3, 6 keine Abhängigkeit von Marcus, wenn auch Matth. 11, 25 dasselbe Wort in der Bedeutung preisen, danken gebraucht hat, denn diese war ihm aus den LXX (Ps. 30, 5, 106, 47 u. a.; Matth. S. 314) geläufig. Das Participium kann auch hier nicht mit: unter der Bedingung daß aufgelöst werden, sondern zeigt bloß die Gleichzeitigkeit an: indem sie u. s. w.

V. 6.* Ἦν ἐνδ. ist nicht für das Plusquamperfectum zu nehmen, sondern ist einfache Umschreibung des Verb. fin., um das Dauernde zu bezeichnen. Dieser bei Marcus oft wahrnehmbare Gebrauch ist auch den Griechen nicht fremd, wurde bei den Späteren häufiger und ist dem Aramäischen ganz eigen (Winer 45, 5, 327; Krüger 56, 3, 1). τρίχας καμήλου ist Accusativ des Objects zu ἐνδ. nach bekannter griechischer Construction der Verba mit doppeltem Accusativ (Krüger 52, 4, 2 ff.; Bäumlein § 435, Anm. 2). Er war gekleidet in Kameelhaare, d. h. in ein Gewand aus Kameelhaaren (Matth. 3, 4)[3], wie auch wir sagen: in Seide, Wolle u. s. w. gekleidet sein. Ein solches Gewand hatte die Form eines Sackes (פֻּ Jes. 20, 2; Gen. 42, 25; Apok. 6, 12), lag eng an und wurde nie — auch nicht bei Nacht — abgelegt. Da das Vorbild des Täufers, der Prophet Elias, 2 Kön. 1, 8 als ein haariger Mann mit ledernem Gürtel dargestellt wird, so wird auch von ihm angenommen, daß er ein solches Kleid trug, allein nach Zach. 13, 4

---

[1] Mit Unrecht bestreitet Fritzsche wegen der von ihm nicht recipirten Lesart Ἱερ. πάντες diese Erklärung und stellt ihr die seinige: excluso nullo, sine discrimine entgegen. Denn die Nachstellung negirt die Betonung (Krüg. 50, 11, 9). οἱ στρατιῶται πάντες oder οἱ πάντες στρατιῶται = τὸ πᾶν, τὰ πάντα, insgesammt, im Allgemeinen. πάντες οἱ ἄνθρωποι oder οἱ ἄνθρωποι πάντες entweder die Gesammtheit bestimmter, aus dem Zusammenhange bekannter Gegenstände, oder die Gesammtheit von Gegenständen im Gegensatz zu andern, oder mit Rücksicht auf eine bestimmte Lage der Dinge. Dagegen οἱ πάντες ἄνθρωποι oder ἄνθ. οἱ πάντες, alle ohne Ausnahme (Kühner II, § 685 Anm. 2. § 489).

[2] Euthym. zu Matth. 3, 11: ἐξομολογουμένους αὐτοὺς, εἴτουν μετανοοῦντας, ἐβάπτιζε, διότι μετενόησαν ist eine Abschwächung des Begriffes, wenn auch das Weitere: καὶ ἦν τὸ τοιοῦτον βάπτισμα ἀπόδειξις μετανοίας richtig ist.

* Ἦν δέ ist gewöhnliche Emendation für καὶ ἦν (ℵ B L Vulg. Lachm., Tisch., Trg.); statt ἐσθίων ist ἔσθων (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) zu lesen, das eine seit Homer gebräuchliche, aber in der Prosa sehr seltene Form ist (Krüger, II, 39 S. 125), die auch bei den LXX (Lev. 17, 10; Jes. 9, 20. Vgl. Winer 15, 82; Buttm. S. 51) vorkommt. Der Artikel vor Ἰωάννης ist nach ℵ B L Tisch., Trg. aufzunehmen. Der emendirte Text läßt den Artikel gern aus.

[3] Clemens Alex.: Ἐν ... τριχῶν καμηλείων πλέγμασιν περιεπάτησαν (Strom. 4 p. 221 Sylb.).

ist אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר (ἀνὴρ δασύς) = ein mit einem Pelz bekleideter Mann zu erklären. Deßhalb hat sich wohl Matthäus mit Rücksicht auf seine mit dem A. T. besser vertrauten Leser genauer ausgedrückt. Zu μέλι ἄγριον vgl. Matth. S. 122[1]. Das Bild des Täufers ist von Marcus durch die Imperfecta malerisch geschildert, enthält aber die Hauptzüge wie bei Matthäus. Johannes ist eine lebendige Predigt durch seine Kleidung und Nahrung. Je großartiger er aber durch sein ascetisches Leben erscheint, desto bedeutungsvoller wird die ihn so demüthigende Vergleichung mit seinem Nachfolger. Darin besteht ja auch der Hauptzweck des Marcus in dieser Vorgeschichte, alles nicht auf Jesus Hinweisende läßt er beiseite.

V. 7. Ἔρχεται steht voran, um das baldige Kommen des Nachfolgers hervorzuheben. Marcus wird dadurch nicht bloß anschaulicher als Matthäus (3, 11: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), sondern auch für seine Leser verständlicher, weil sie den auf den Messias bezüglichen Ausdruck ὁ ἐρχόμενος nicht ohne Weiteres verstehen konnten. Zuerst mußte er sagen, daß einer kommt, und dann erst, was für einer. Ist er aber dem Matthäus gegenüber secundär, weil „in ihm allein das Motiv und der volle Umfang dieser Abweichungen von der Quelle klar zu Tage liegt" (Weiß), so erweist er sich als einen reflectirenden Schriftsteller und hat man auch an andern Stellen das Recht, hierauf zu recurriren. ὀπίσω μου ist Matth. 3, 11 temporell (Luc. 3, 16 fehlt es), hat aber hier jedenfalls eine locale Färbung, wodurch ein schönes Wortspiel mit ὁ ἰσχυρότερος entsteht, da sonst der Stärkere vorangeht. ἱκανός vom Stamme Fικ (ἵκω, ἱκνέομαι, ἱκάνω, ἱκέτης u. s. w.) heißt zukömmlich, zureichend[2], also hier tauglich, tüchtig, befähigt (Erasmus, Jansen, Fritzsche, Schegg, W. Grimm), nicht werth oder würdig (Chrysost., Jt., Vulg., Reischl, Bisp., Weizs., J. Grimm u. a.). In dieser Bedeutung kommt es weder in der heiligen Schrift (Matth. 8, 8; Luc. 7, 6; 1 Kor. 15, 9; 2. Kor. 2, 16; 3, 5; 2 Tim. 2, 2), noch bei den Griechen (Passow, Krüger 48, 13, 1; 55, 3, 3; 68, 42, 3; Kühner 639) vor[3]. κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα = sich bückend den Riemen der Sandalen lösen ist wieder ein malerischer Ausdruck des Marcus, welcher die tiefe Unterwürfigkeit des Täufers noch weit plastischer ausdrückt als das βαστάσαι des Matthäus. ἱμάς ist der Riemen, mit welchem die Schuhe (Sandalen) an dem Fuße befestigt wurden (Jes. 5, 27)[4]. Das

---

[1] Diod. Sic. 19, 104: Φύεται ... ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ μέλι πολὺ τὸ καλούμενον ἄγριον. Strabo 15 p. 694 (über Indien): Εἴρηκε (Νέαρχος) δὲ καὶ περὶ τῶν καλάμων, ὅτι ποιοῦσι μέλι, μελισσῶν μὴ οὐσῶν. Plinius h. n. 19, 8: Saccharum et Arabia fert, sed laudatius India. Est autem mel in arundinibus collectum, cummium modo candidum, dentibus fragile. Schuster-Holzammer (Bibl. Gesch. 2, 1878 S. 69) und J. Grimm (Leben Jesu 2, 102 Anm.; nach Tristram, The Land of Israel p. 88) entscheiden sich wieder für den Honig von wilden Bienen.

[2] Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 3. A. 1869 S. 132.

[3] Orig. (in Joann. t. VIII H. 126): Οὐ ταυτὸν δὲ τὸ μὴ εἶναι ἱκανόν, τῷ μὴ εἶναι ἄξιον ἀναγράφει ὁ Ἰωάννης· δυνατὸν γὰρ μὴ ὄντα ἄξιον γενέσθαι ἱκανόν· δυνατὸν δὲ καὶ ἄξιον ὄντα μηδέπω εἶναι ἱκανόν.

[4] Victor Ant. (Cat. Cr.): ἱμάντα φησι τὸν σφαιρωτῆρα τοῦ ὑποδήματος. Xen. Anab. 4, 5, 14; Suidas: ἱμὰς σφαιρωτὴρ σανδαλίου, ζανίχιον, οἷον τὸ λώριον τοῦ ὑποδήματος. Vgl. Gen. 14, 23 שְׂרוֹךְ נַעַל = σφυρωτὴρ ὑποδήματος. Der Plural τῶν ὑποδ. statt des Singulars τοῦ ὑπ. Joh. 1, 27 ist ohne Absicht gebraucht. Der Singular ist also an letzterer

Geschäft, die Sandalen an- und abzubinden (λύειν), hatten die niedrigsten Sklaven (Orig., Euthym., Winer R.-W. 1, 428)[1]. αὐτοῦ nach dem Relativ οὗ steht pleonastisch. Auch im Griechischen findet sich bisweilen dieser Pleonasmus[2], doch kaum so nahe gerückt, oder nur zu besonderem Nachdruck. Der häufige Gebrauch im N. T. ist deßhalb aus dem Hebräischen zu erklären. — V. 8. Μέν nach ἐγώ und ἐν vor ὕδατι sind aus Matthäus. Marcus bringt jetzt die Erklärung zu ἰσχυρότερος. Der große Unterschied besteht in der wesentlich verschiedenen Wirkung der beiderseitigen Taufen. Marcus sagt ἐβάπτισα, weil er durch das Präsens ἔρχεται den Abschluß der Johanneischen Thätigkeit als sehr nahe bevorstehend bezeichnet hat (Weiß). Die Erklärungen vom historischen Standpunkte des Referenten (Volkm.) oder von der Bezeichnung der einmaligen Handlung (Sevin) oder der Beziehung auf die bereits Getauften (Schegg) sind ungenügend. Letzteres war bei den anderen Synoptikern, welche das Präsens haben, ebenso der Fall. Deßhalb ist aber ἐβαπτισα auch nicht als ursprünglich zu bezeichnen und ebenso wenig aus ὑμᾶς Matth. 3, 11 zu schließen, daß Matth. 3, 7—10 ein späteres Einschiebsel sei (Scholten S. 17). Denn ob man nach Lucas (7, 30) annehme, daß sich gar keine Pharisäer, oder nur eine Minderzahl, taufen ließen, sie kamen doch ἐπὶ τὸ βάπτισμα hinaus, und Johannes, der eben im Taufen begriffen war (V. 6), konnte ganz wohl ὑμᾶς βαπτίζω sagen, um allgemein das Taufen der Juden, nicht speciell der Pharisäer zu erwähnen. Die Aufnahme des Abschnitts 7—10 hängt bei Matthäus freilich mit seinem Zwecke zusammen, aber deßhalb mußte ihn Marcus auslassen, wenn er ihm auch vorlag. ὕδατι ist Dat. instr. wie Luc. 3, 16; 11, 16; Apg. 1, 5. Gewöhnlich steht ἐν (Winer 31, 8, 204). Zwar läßt Marcus πυρί weg, weil er auf die jüdische Verhältnisse berücksichtigende Androhung der Feuerstrafe nicht eingehen wollte und den Heidenchristen mehr an der Gnade für die Gläubigen als an der Strafe der ungläubigen Juden gelegen war, aber dennoch muß ἐν πνεύματι ἁγίῳ vor Allem von dem reinigenden Geiste verstanden werden, da hierin das tertium comparationis mit der Johannestaufe liegt. Diese wascht nur äußerlich den Körper ab und bereitet den Geist vor, jene aber reinigt und heiligt den ganzen Menschen nach Leib und Seele. Es unterliegt allerdings keinem Zweifel (Jes. 44, 3; Joel 3, 1 ff.; Apg. 2, 16 ff.), daß der Geist für die messianische Zeit hauptsächlich als Princip der Geistesgaben in Betracht kommt, durch welche jeder Einzelne zum Dienste Jehova's ausgerüstet wird (Weiß), allein diese Geistesgaben werden auch in den paulinischen Briefen

---

Stelle nicht zu pressen. Orig. (l. c. 127): οὐδαμῶς ἄξιός εἰμι λῦσαι τὸν ἱμάντα, οὐδὲ κατὰ τὴν ἀρχήν, κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος. Gegenüber der allegorischen Erklärung von der Menschwerdung, die man bei Beda nachlesen kann, bemerkt Euthym.: κατὰ δὲ τὴν φανερὰν ἑρμηνείαν ἱμάντα λέγει τὸν ἐκ λώρου δεσμόν.

[1] Vgl. auch Victor Ant. und Chrysost. in Matth. H. 11, 4. Darnach ist es unrichtig, daß die Annahme eines für diese niederen Dienste bestellten niederen Knechtes nur eine exegetische Mythe aus unserer Stelle und den Parallelen sei und das λῦσαι τὸν ἱμ. den Dienst des Pförtners bezeichne, um dem Ankömmling das Fußbad zu geben (Volkmar S. 31).

[2] Plat. Prot. 30. Conv. 413, 2. Fritzsche p. 14. Pass. I, 453 b. Win. 22, 4 b, 140. Euthym.: τὸ οὗτινος αὐτοῦ σύνηθες παρ' Ἑβραίοις, ὡς τὸ (Ps. 9, 28; 89, 6).

von dem in der Taufe empfangenen Geiste der Heiligung unterschieden. Daß aber die Worte des Täufers die volle Erkenntniß und Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses voraussetzen (J. Grimm 2, 114, Anm. 4) ist eingetragen. Diese Offenbarung läßt sich nur aus der Erscheinung bei der Taufe Jesu erklären (Matth. S. 130).

§ 8.

Die Taufe und Versuchung Jesu.

1, 9—13 (Matth. 3, 13—4, 11. Luc. 3, 21. 22. 4, 1—13).

Da Marcus den Johannes bloß genannt hat, um mit ihm auf die von Gott geordnete Vorbereitung der neuen Heilsanstalt in Christo hinzuweisen, so hält er sich nicht bei der Schilderung der Thätigkeit und des Erfolges desselben auf, sondern eilt zu der Einführung desjenigen, dem Johannes die Wege zu bahnen hatte. Ohne einen strengen Zusammenhang anzudeuten, führt er Jesus mit der allgemeinen Formel καὶ ἐγένετο ἐν ἐκ. ταῖς ἡμ. in die Geschichte ein, während Matthäus (3, 13) wenigstens sein τότε beifügt, Lucas (3, 21) den Herrn mitten in die von Johannes getaufte Menge hineinstellt. Obwohl die Evangelisten in ihren Berichten über Johannes nur Judäa und Jerusalem nennen, so liegt doch die Vermuthung nahe, daß der Zug zum Jordan hin auch die Galiläer ergriffen habe. Diese Vermuthung wird durch die Nachricht des Johannesevangeliums (1, 35 ff.) und durch die Anfrage Jesu an seine Zuhörer in Galiläa (Matth. 11, 8; Luc. 7, 24) bestätigt. Jesus konnte sich diesem Zuge um so weniger entziehen, als er gekommen war, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, und bei dieser Gelegenheit in sein messianisches und königliches Amt feierlich eingeweiht werden sollte. Aber dieser Zusammenhang mit der Stellung Jesu zum israelitischen Volke interessirt die Leser des Marcus wenig. Ihnen ist es nur vonnöthen, zu zeigen, wie Jesus vom Himmel selbst als Gottessohn erklärt und damit für die Gründung des neuen Reiches bestellt und eingeweiht wurde. Nach einem weiteren Grunde für die Taufe Jesu, welche fast durch eine zufällige Anwesenheit Jesu veranlaßt worden zu sein schien, fragten sie nicht.

An die Taufe schließt sich aber bei allen Synoptikern[1] die Erzählung von der Versuchung an, welche Marcus so compendiarisch erwähnt, daß sein Bericht jetzt fast allgemein für secundär gilt (Holtzm. S. 69; Weiß S. 51), sofern nicht die mythologische Erklärung von Strauß acceptirt und ihr zu lieb in Marc. 1, 13 noch die „ihre ersten unentwickelten Anfänge aufweisende Erzählung" gefunden wird, „deren Inhalt die Berichterstatter für wirkliche Geschichte hielten und als solche wiedergeben" (Meyer, Comm. zu Matth.

[1] Für die Auslassung bei Johannes gibt schon Origenes als Grund an: Joannes enim, qui a Deo exordium fecerat (1, 1): nec poterat divinae generationis ordinem texere, sed tantummodo quod ex Deo et cum Deo esset expresserat, adiecit: Et verbum caro factum est. Porro quia Deus tentari non potest, de quo ei erat sermo: ideo tentari a diabolo non introducit (Hom. 29 in Luc. ap. Hieron. VII p. 337).

6. Aufl. 1876 S. 123), wogegen aber selbst Holtzmann bemerkt, daß das frische Product der Sagenbildung nicht im abstracten Factum, sondern in der Ausmalung concreter Sagen zu suchen sei. Andere sind deßhalb für die Ursprünglichkeit bei Marcus, um durch Preisgabe der Schale den Kern zu retten (Krabbe, W. Hofmann, Ullmann, Weisse, Ewald), wobei sie aber mit der festgehaltenen Sündelosigkeit immer in's Gedränge kommen, weil eine innere Einwirkung des Satans mit derselben schwer vereinigt werden kann. Hünefeld[1], der sonst auf Seiten Holtzmanns steht, erklärt sich hier (S. 33 ff.) zwar gegen Holtzmann für Marcus, weist aber mit Weiß die ausführlichen Versuchungsgeschichten den λόγια zu, obwohl er die Kenntniß derselben bei Marcus nicht voraussetzt. Er entscheidet sich auch (S. 38 f.) für die Reihenfolge der Versuchungen bei Lucas, weil dieser auf historische Akribie sehe und sein Bericht unlogisch, die Klimax störend sei, während Matthäus nach „örtlich-realer und logischer Klimax" ordne[2]. Er stellt aber dazu die Hypothese auf, daß bei Matthäus und Lucas Versuchungen, die an den Herrn zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten herangetreten sind (Verklärung, Gethsemane), um ihn auf einen falschen Messiasweg zu bringen, in der bedeutungsvollen Dreizahl zusammengefaßt worden seien, um den einzig-artigen Charakter Jesu, die freie Verzichtleistung auf die dem Gottessohne rechtmäßig zustehende Herrlichkeit zur klaren Erkenntniß für Alle zu bringen. Hieran ist aber nur der Gedanke richtig, daß Versuchung, Verklärung und Todeskampf zueinander in innerlicher Beziehung stehen, die Entsagung des Herrn auf Besitzergreifung der messianischen Herrschaft ohne schweren Kampf zum Bewußtsein bringen. Die Versuchung hat also wohl eine große Bedeutung im Leben des Herrn, da sie die Ueberwindung des Feindes, die factische Erweisung der Unsündlichkeit (ἀναμάρτησις) Jesu ist und eine schöne Parallele zu dem Vorgange im Paradiese darbot. Aber zur öffentlichen Thätigkeit Jesu gehörte sie nicht und deßhalb begnügt sich Marcus mit der kurzen Erwähnung. Daher kann ich auch die Vergleichung mit 16, 17 f. (J. Grimm 2, 185 Anm.) nicht als charakteristischen Zug für die planvolle Anlage des Marcusevangeliums anerkennen. Mit Bezug auf die Dämonen paßt 1, 23 ff. besser als Parallele zur Thätigkeit der Apostel. Die Versuchung hat aber auch eine innere Verwandtschaft mit dem Vorgange bei der Taufe. Diese ist die Offenbarung Gottes, die Versuchung die Offenbarung des Teufels und beide sind als reelle Vorgänge, nicht bloß als Visionen oder innere Erlebnisse zu betrachten. Hinsichtlich der Taufe habe ich das Nöthige schon im Comm. zu Matth. S. 130 f. gesagt, in Betreff der Versuchung (S. 134 f.) will ich noch beifügen, daß im Alterthum nur ganz vereinzelte Stimmen für eine geistige Auffassung angeführt werden können. Gewöhnlich nennt man Origenes bei der dritten Versuchung (nach Matthäus), es trifft aber nicht einmal zu, denn auch hier

[1] Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht. Berlin 1880. Zur älteren Literatur erwähne ich noch: Nebe, Die Versuchung des Herrn eine äußere Thatsache. Wetzlar 1857. Engelhardt, De Jesu Christi tentatione commentatio. Dorpat 1858. Kluge, Zur Apologie der Versuchungsgeschichte, Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, 1. H.

[2] S. 72: „Nicht dem besseren klimaktischen Verhältniß allein, sondern in erster Stelle der Sorge um die unverkürzte Ehre des Herrn ist daher die Umstellung bei Matthäus zuzuschreiben."

nimmt Origenes eine persönliche Erscheinung des Teufels an, nur erklärt er die regna mundi von den Menschen[1] und erwähnt den Berg gar nicht. Theodor von Mopsuestia verwandelt diesen in ein Phantasiegebilde[2]. Sonst wurde die Versuchungsgeschichte von den Vätern und späteren Exegeten bis zur Zeit des Rationalismus als ein realer Vorgang betrachtet.

V. 9. Καὶ ἐγένετο = וַיְהִי. ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις = בַּיָּמִים הָהֵם (vgl. Matth. 3, 1 S. 117)[3]. Beides zusammen dient zu einer allgemeinen Zeitbestimmung, so daß, wie häufig nach dem pleonastischen hebraisirenden καὶ ἐγένετο das verb. fin. ohne καί angereiht wird (4, 4; Matth. 7, 28; Luc. 1, 23 u. a.). Sonst steht entweder καί mit verb. fin. (2, 15 vulg.) oder der Infinitiv (2, 23; Luc. 6, 1. 6. Apg. 19, 1)[4]. Schon wegen des hebr. Sprachgebrauchs ist diese Formel dem Urmarcus nicht abzusprechen (Scholten), ohne daß sie erst von ihm in den Matthäus gekommen sein muß (Weiß). Das ἐν ταῖς ἡμέραις wird zwar auch von der Zukunft gebraucht (Matth. 24, 19; Apg. 2, 18; Apok. 9, 6) und wird auch hier von einzelnen Exegeten auf das Folgende bezogen[5], allein es kann hier nur die Zeit der Thätigkeit des Täufers gemeint sein[6]. Von einer längeren Vergangenheit[7] kann noch weniger die Rede sein. ἀπὸ Ναζαρέτ ist mit ἦλθεν zu verbinden, weil bei der Verbindung mit Ἰησοῦς der Artikel (ὁ ἀπὸ N.) zu erwarten wäre (15, 43). Daß Ἰησοῦς wie V. 4 Ἰωάννης ohne Artikel steht, hat kaum einen besonderen Grund, da die Schriftsteller hierin keinen bestimmten Regeln folgen und an unserer Stelle die Regel, daß die Namen bei der ersten Anführung ohne Artikel, in der Folge mit Artikel gesetzt werden (Krüger, 50, 2, 11; Weiß), nicht geltend gemacht werden kann, weil auch eine Person, die zum erstenmale genannt wird, als eine bekannte oder sonst genugsam bestimmte, durch den Artikel bezeichnet werden kann (Winer 18, 6, 107 Anm. 2). Wie Marcus voraussetzt, daß seine Leser den Aufenthalt Jesu in Nazareth kennen, so kann er noch mehr ihre Bekanntschaft mit der Person Jesu voraussetzen. Zur Erklärung des Namens Jesu vgl. Matth. S. 61, und zu Nazareth daselbst

---

[1] Hom. 30 in Luc. (Hieron. VII, 338): Neque vero arbitrandum est, quod regna ei mundi ostendens, Persarum verbi gratia, regnum Indorumque monstraverit; sed ostendat ei omnia regna mundi i. e. regnum suum quomodo regnaret in mundo. . . Vis, inquit, in hominibus his regnare? Ostendit innumerabiles hominum multitudines, quae suo tenebantur imperio.

[2] In Luc. 4, 1 sq.: Ἐν στιγμῇ γὰρ χρόνου λέγει, σαφῶς δεικνὺς φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον πεποιηκέναι καὶ οἰκουμένην βασιλευομένην πρὸς ἄνθρωπον ὁρᾶν οὕτω δυνάμενον.

[3] Die LXX (Ex. 2, 11. Jud. 18, 1. 1 Sam. 28, 1 u. a.) und das N. T. (Matth. 3, 1; 24, 19. Luc. 2, 1; 4, 2; 9, 36. Apg. 2, 18. Apok. 9, 6) schreiben ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις entsprechend der hebräischen Stellung, während sie im Singular gleichfalls ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ gebrauchen (Luc. 17, 31. Joh. 16, 23. 26). Bei den Griechen steht ἐκ. vor oder nach, je nach der größeren oder geringeren Betonung (Krüg. 50, 11, 19).

[4] Vgl. Winer 65, 4, 565.

[5] Euthym. zu Matth. 3, 1: Ἀλλ' ἔθος ἐστὶ τῇ γραφῇ, τὸ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκ. ἀκωλύτως λέγειν, ἐφ' οὗ ἂν ἐθελήσῃ χρόνου, δηλούσῃ μόνον τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ἐν ᾧ γέγονεν ἃ διηγήσασθαι βούλεται.

[6] Euthym. l. c.: Καὶ ἐγένετό, φησιν, ἐν ἐκ. τ. ἡμ.· εἶτα ἄρχεται λέγειν τί ἐγένετο· ἡμέρας δὲ νῦν φησιν, ἐν αἷς ἐκήρυσσε τὸ βάπτισμα τῆς μετ. ὁ Ἰωάννης.

[7] Theophyl.: Ἀλλ' ἁπλῶς οὕτω φησιν (Ματθαῖος 3, 1), οἷον ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, τῷ πρὸ τῆς νῦν γενεᾶς.

S. 113 f. Matthäus sagt 3, 13 bloß ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, weil er 2, 23 Nazareth erwähnt hatte. Da es kein anderes Nazareth gab, so hat Marcus τῆς Γαλ. nur wegen seiner mit der palästinensischen Geographie unbekannten Leser beibehalten. Weil Galiläa der Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu werden sollte, so war seine Erwähnung von Bedeutung, doch nicht in dem Maße wie bei Matthäus. Deßhalb hat dieser trotz 2, 22. 23 Galiläa genannt und wurde nicht erst durch Marcus dazu veranlaßt. Ebenso wenig ist πρὸς Ἰορδ. 3, 13 wegen 3, 6 von Marcus abhängig, denn auch Marcus hat beidemal den Jordan und εἰς Ἰορδ. weist doch auf das Kommen zurück[1]. Indem Marcus den Artikel vor Ναζ. wegläßt, vor Γαλ. setzt, folgt er der im N. T. giltigen Regel, wornach die Namen der Städte häufiger ohne Artikel sind als die der Länder und dieß besonders, wenn sie mit Präpositionen verbunden sind (Winer, 18, 5, 106). Die Griechen unterscheiden nicht so streng[2]. βαπτίζειν εἰς zur Bezeichnung des Mittels kommt im N. T. nur hier vor, ist aber die bei den Griechen allein gebräuchliche Vorstellung vom Eintauchen (λούεσθαι εἰς. Winer 50, 4, 387). βαπτίζειν hat außer εἰς auch πρός, bei Plutarch ἐν, daher auch = benetzen, anfeuchten. Im N. T. steht sonst ἐν oder der Dativ.

V. 10 f.* Εὐθύς ist ein Lieblingswort des Marcus und dient oft wie das τότε des Matthäus als einfache Verbindungspartikel. Hier ist es im eigentlichen Sinne zu erklären, aber nicht mit ἀναβαίνων zu verbinden, obwohl dieß durch die Parallele Matth. 3, 16 nahe gelegt ist. Denn nicht nur hat Marcus auch sonst diese Verbindung des εὐθύς mit dem Participium (1, 29; 2, 8; 5, 30. 36; 6, 27; 9, 15. 24; 11, 2), sondern es entspricht auch dem griechischen Sprachgebrauche, εὐθύς (nicht εὐθέως), μεταξύ, ἅμα, εἶτα und ähnliche Adverbien der Zeitbestimmung in Verbindung mit Participien auf das der im Participium ausgedrückten Handlung sogleich Nachfolgende zu beziehen, wobei man das Participium mit einem Substantiv wiedergeben (Krüger 56, 10. 3) oder mit sobald als auflösen kann (Kühn. 666 Anm. 5). Zwar steht in diesem Falle gewöhnlich das Partic. Aoristi, aber doch auch das Partic. Präsens[3]. Der Participialsatz hat also nur die Bedeutung, das unmittelbar nach dem Vollzug der Taufe Eintretende zu markiren[4]. Dieß paßt

---

[1] Zu dem unbestimmten Genetiv vgl. Matth. 21, 11. Joh. 2, 1. 11; 4, 16. Luc. 4, 26. Buttm. S. 137. Krüg. 47, 5, 5. 7. Genes. 11, 31; 15, 7. Mit Bezug auf Personen Matth. 1, 6. Marc. 15, 47; 16, 1. Luc. 24, 10. Apg. 1, 13. Win. 30, 3, 179 f.

[2] Krüg. 50, 2, 11. Bäuml. 330, 1, d. Bei der Näherbestimmung durch den Genetiv haben auch sie vor dem zweiten Namen den Artikel. Thuk. 2, 2.

* Statt εὐθέως ist wie öfters bei Marcus εὐθύς zu lesen (ℵ B Tisch., Trg.). Die Präpositionen ἀπό—ὡσεί—ἐπί sind wahrscheinlich aus Matthäus conformirt für ἐκ—ὡς—εἰς. ἐν ᾧ steht für ἐν σοί.

[3] Plato, Phäd. p. 70 A: ὅρα, μὴ εὐθὺς ἀπαλλαττομένη (ἡ ψυχὴ) τοῦ σώματος . . . διασκεδασθεῖσα οἴχηται.

[4] Jansen schon bei Matthäus „apertius", bei Marcus: Verum simplicius videtur ad literam illud confestim, etsi positum sit ad verbum ascendit, referendum tamen ad subsecutam mox a baptismate caelorum apertionem. Videtur enim hoc voluisse significasse, quod Jesu baptizato mox factum sit, ut ascenderet et aperirentur caeli. Fritzsche, Volkm., Weiß.

zu dem Zwecke des Marcus, der gerade die Taufe als ersten Beweis für die von Gott selbst verkündigte Gottessohnschaft Jesu verwenden wollte. Matthäus, welcher die Erfüllung der Gerechtigkeit bei der Taufe betonte, mußte dem Mißverständnisse, als ob Jesus auch Sünden bekannt habe, vorbeugen und darum ἀνέβη εὐθύς schreiben. Der Gebrauch des εὐθύς kann aber doch die Abhängigkeit nicht beweisen, da es wirkliche Adverbialbedeutung hat und nicht eine bloße Verbindungspartikel ist (vgl. 13, 20). Zur Bedeutung der Taufe s. Matth. S. 130 ff. und J. Grimm, 2. 125 f., wo nur zu wenig auf das Herabkommen des heiligen Geistes Rücksicht genommen ist. Ich mache hier noch auf die Auffassung der Johannestaufe bei Josephus aufmerksam, wonach dieselbe ein Vereinigungs- und Bundesmittel [1], die „zur That erhobene nationale Beschneidung" (Keim, 1, 503) war. Hieraus hat schon Jansen geschlossen, daß auch die Taufe Jesu als ein Mittel zur Gründung des neuen Reiches betrachtet werden müsse (c. 14 p. 115). Das Subject zu εἶδεν kann nur Jesus sein, der aus dem Wasser herausstieg. Wollte man Johannes zum Subject machen, so müßte ἀναβαίνων = ἀναβαίνοντος (Erasm.) sein. Ganz unmöglich ist es, beide als Subject anzunehmen (Grot.). Dasselbe ist auch bei Matthäus der Fall (S. 132). Weiß (Matth. S. 112), glaubt bei Matthäus zeige es sich noch, daß die Quelle unzweifelhaft das Ganze noch wesentlich als ein Erlebniß des Täufers auffaßte, während Marcus das Erlebniß Jesu erzählte, so daß bei Matthäus erst durch die Verbindung des Marcus mit der Quelle Jesus als Subject hereinkam. Allein man kann es wohl erklären, daß der Evangelist, wenn er beide Quellen benützte, so verbinden konnte, aber nicht beweisen, daß er, weil er so berichtet, diese Quellen benützt haben muß. Wenn für ihn sachlich darin keine Schwierigkeit lag, da er vielleicht schon das Ganze wie Lucas als einen objectiven Vorgang dachte, jedenfalls mit Marcus annehmen konnte, daß der übersinnliche Vorgang dem nächstbetheiligten Jesus natürlich ebenso im Gesichte kund werden mußte wie dem Täufer, so muß er eben auch seine Quelle, falls er eine solche hatte, so verstanden haben wie Marcus [2]. Dieser

[1] Antt. 18, 5, 2: Κτείνει τοῦτον Ἡρώδης, ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι. οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Hahn, Schenkel, Weizs., Keim halten die Erklärung der Taufe Jesu als eines persönlichen Gelübdes für die allein richtige. Eigene Unreinigkeiten hatte Jesus nicht, fremde konnte er sich in einer Zeit nicht aneignen, wo das Volk selbst so ergreifend tapfer gegen seine Sünde reagirte und wo er vor Allem seine eigene persönliche Frage in sich durchzukämpfen hatte. Dieß setzt aber voraus, daß Jesus bloßer Mensch und das Volk überaus bußfertig war, was weder mit Matth. 3, 7 ff. noch mit Luc. 3, 7 ff. stimmt. Noch mehr spricht aber dagegen Matth. 11, 16 ff. Keim muß schließlich selbst einräumen, daß Johannes und Jesus so nicht glauben konnten, ohne des göttlichen Willens gewiß zu sein (S. 549). Aus allen Reden gehe hervor, daß göttliche Veranstaltungen und Erleuchtungen am Jordan lagerten und daß ein göttliches Winken und Regieren die größte That und die größte Wendung der Menschheitsgeschichte begleiten mußte.

[2] Holtzmann S. 78 läßt in der Quelle (A) Jesus das Gesicht schauen. „Nur Seitenblicke auf das vierte Evangelium können die Ursprünglichkeit des Berichts im Marcus verkennen."

stellt die Vorgänge bei der Taufe noch realistischer als Matthäus dar, denn er berichtet, daß sich die Himmel gespaltet[1] haben (Matth. ἀνεῳχθησαν), und ὡς περιστεράν wird wahrscheinlicher mit τὸ πνεῦμα als mit καταβαῖνον zu verbinden sein, also die Gestalt, nicht die Art des Herabkommens veranschaulichen. Denn das sanfte Herabschweben[2] im Gegensatze zu dem plötzlichen Zucken des Blitzes oder dem sturmartigen Ergreifen der Propheten kann nicht das tertium comparationis sein und setzt schon voraus, daß die ganze Erzählung eine Vision berichte. Dem Sturmwinde bei den Propheten wäre besser das sanfte Säuseln des Windes (1 Kön. 19, 12) gegenüber gestellt worden, wozu auch der Wortlaut von πνεῦμα gepaßt hätte. Wird aber auf die Friedenstaube angespielt, so handelt es sich um die symbolische Bedeutung der Taube überhaupt, nicht bloß um ihren Flug. ἐπ' αὐτόν steht nicht statt ἐφ' αὐτόν, sondern ganz correct = ὃ κατέβαινεν ἐπ' αὐτόν[3]. — V. 11. Mit φωνὴ ἐγέν. will Marcus das vernehmbare Ertönen einer Stimme vom Himmel her bezeichnen. Statt ἐν ᾧ bei Matth. setzt er ἐν σοί, um die Beziehung auf Jesus bestimmt hervortreten zu lassen. Zu dem Aorist εὐδόκησα (vgl. Matth. S. 133 f.) = mein Wohlgefallen entschied sich, ist zu bemerken, daß der Gebrauch des Aorists für das Präsens nicht zugegeben werden kann, da derselbe nur bei Dichtern vorkommt, bei den Tragikern aber auch sehr häufig ist (Winer 40, 261). Daher heißt er „aoristus tragicus" (Bäumlein § 524; Krüger 53, 6, 3). Besonders gern steht, wie in unserem Falle, die erste Person des Singulars. Faßt man den Aorist hier als einen aoristus trag., so muß man allerdings erklären: an dir hatte (und habe) ich mein Wohlgefallen[4]. Wegen des Zusammenhanges mit Ps. 2, 7 ist zunächst an den Messias zu denken, aber daraus folgt nicht, daß der Evangelist Jesus nur als Messias und nicht als Gottessohn bezeichnen wollte. Vielmehr ist zu sagen, daß für heidenchristliche Leser der Messias nur als Gottessohn vollkommen verständlich war. ἀγαπητός wird bei den Griechen überhaupt vom einzigen Sohne gebraucht; wenn Od. 2, 365 noch μοῦνος ἐών dabei steht,

---

[1] Zu σχίζεσθαι verweist man auf Sil. Ital. 1, 535 sq.: Hic subitus scisso densa inter nubila caelo Erupit quatiens terram fragor et super ipsos Bis Pater intonuit geminato fulmine pugnas, auf Hor. Od. 1, 34, 5. Liv. 22, 1.

[2] Dem entgegen behauptet Fritzsche z. St. und zu Matth. 3, 16, daß die Geschwindigkeit der Taube der Vergleichungspunkt sei. Denn man habe im Alterthum den Flug der Taube für einen heftig bewegten und schnellen gehalten (Bochart. Hieroz. V. II p. 541. ed. Lips. Chagiga c. 2). Vgl. dazu Winer R.-W. 2, 566 f.

[3] Die Väter und Theologen verweilen mit Vorliebe bei der symbolischen Deutung des ganzen Vorganges, denn der Gedanke, daß der durch die Sünde verschlossene Himmel beim Beginn der Erlösung sich geöffnet hat und die Friedenstaube auf den Begründer des neuen Bundes herabkam, ist ebenso schön als die Vergleichung des geistigen Vorganges bei der Taufe des Menschen mit dem sinnlichen Vorgange bei der Taufe des Erlösers. Chrysost. Hom. 12, 2 in Matth.: τίνος οὖν ἕνεκεν ἀνεῳχθησαν οἱ οὐρανοί; ἵνα μάθῃς, ὅτι καὶ σοῦ βαπτιζομένου τοῦτο γίνεται, πρὸς τὴν ἄνω πατρίδα τοῦ θεοῦ σε καλοῦντος καὶ πείθοντος μηδὲν κοινὸν ἔχειν πρὸς τὴν γῆν· εἰ δὲ μὴ ὁρᾷς, μὴ ἀπιστήσῃς· καὶ γὰρ ἐν προοιμίοις ἀεὶ τῶν παραδόξων καὶ πνευματικῶν πραγμάτων αἰσθηταὶ φαίνονται ὄψεις καὶ σημεῖα τοιαῦτα, διὰ τοὺς ἀνοητότερον διακειμένους καὶ χρήζοντας ὄψεως αἰσθητῆς.

[4] Das Beispiel ἐγέλασα = ich muß lachen, das Krüger und Curtius anführen, paßt übrigens hier nicht, da es sich nicht um einen Zustand handelt, der erst im Momente des Redens eintritt.

so ist das doch später bald weggelassen worden. Deßhalb kann auch hier Jesus nicht im Sinne der alttestamentlichen Frommen, oder wie Israel selbst, geliebter Sohn genannt werden. Er muß demnach ein „einzigartiger" Sohn, d. h. der einzige wirkliche Sohn Gottes sein, denn anders hat das Verhältniß keinen vorstellbaren Sinn. Dennoch hat diese Bezeichnung von Anfang an der Zweifelsucht eine Handhabe geboten, weßhalb man sie auch in christlichen Kreisen fallen ließ und an ihre Stelle die Bezeichnung μονογενὴς υἱός (Joh. 1, 18) setzte [1]. Aber immer bleibt zu beachten, daß die Evangelien nicht ἀγαπητός allein, sondern υἱὸς ἀγ. schreiben.

V. 12 f.* Die Versuchungsgeschichte ist von Marcus so lückenhaft erzählt, daß sie kaum mehr als eine schwache Andeutung von der bei Matthäus und Lucas ist. Nach seiner Darstellung käme man zu der Meinung, daß Jesus 40 Tage lang vom Teufel versucht wurde [2] und ebenso lang mit den Thieren zusammen war und von den Engeln bedient wurde [3]. Man könnte darin einen beabsichtigten Parallelismus erkennen: Er war 40 Tage in der Wüste ein Versuchter vom Teufel; er war 40 Tage unter den wilden Thieren — ein Erquickter von Engeln (Schegg) [4]; allein es ist sehr unwahrscheinlich, daß der einfache Marcus diesen Parallelismus intendirte, ganz abgesehen davon, daß die Parallelberichte dann als reflexionsmäßige Erweiterungen seines Textes erscheinen würden. Obwohl das μετὰ τῶν θηρίων an das Paradies erinnert (Gfrörer, Baur, Hilgenf., Holtzm., Grimm), so ist nach der sonstigen Gewohnheit des Marcus der Zusatz doch eher mit Bezug auf ἐν τῇ ἐρήμῳ eine malerische Ausschmückung. Den andern Gegensatz aber zwischen Engeln und Teufel, welcher eine Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam nahe legt, hat auch schon Matthäus. Die Darstellung des Marcus

---

[1] Die Targumisten haben insbesondere den Messias als den „Geliebten" bezeichnet. Targ. Jonathan zu Jes. 42, 1: Siehe meinen Knecht, den Messias, ich will ihn stützen: meinen Geliebten, an dem mein Wort Gefallen hat. Vgl. Ascens. Jes. 1, 4. 7; 4, 6. 7. 18. 21 u. a. „Daß er (der Name Geliebter) in der vorchristlichen Zeit vereinzelt sich findet, bedarf gar keiner Erklärung, indem diese in der Sache selbst liegt. Daß er später in gewissen Kreisen, wie es scheint, zum stehenden Terminus wurde, mag sich auf Gottes eigene Aussprüche stützen: Matth. 3, 17; 17, 5. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17" (Langen, Judenthum S. 427).

* Ἐκεῖ vor ἐν τῇ ἐρ. ist nach ℵ B A D L Verss. Lachm., Tisch., Trg. zu streichen.

[2] Clement. Homil. 19, 2: ὁμολογεῖ (Χριστὸς) ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθέντα (τὸν πονηρὸν) πεπειρακέναι αὐτόν. Orig., Beda. Scholten (S. 18) hält dieß für das Richtige nach dem Vorbild des 40jährigen Aufenthaltes Israels in der Wüste. Er wirft deßhalb dem Matthäus eine Verkennung des symbolischen Charakters vor. Auch Hünefeld S. 37, J. Grimm 2, 184 Anm. 1 nehmen eine 40tägige Versuchung an. Keim 1, 556 hält dieß für eine absichtliche Steigerung.

[3] Diese Consequenz zieht auch Scholten wieder auf Kosten des Matthäus, welcher den Marcus mißverstand.

[4] Ähnlich Hünefeld S. 36. Der Satan stehe mit den wilden Thieren des Feldes und der Wüste in Beziehung (Jes. 13, 21. Matth. 8, 31 f. Offb. 17, 3). Der Zusatz von den Thieren soll also in Verbindung mit dem Umstand, daß die Wüste als Aufenthaltsort der bösen Geister gilt, die Vorstellung erwecken, Jesus sei, was Ort und Umgebung anlangt, völlig den Angriffen des Satans und seiner Diener preisgegeben gewesen. Der Zusatz von den Engeln sei ein Correlat dazu. Den Geistern der Finsterniß stehen die Geister des Lichts gegenüber.

ist aus sich allein gar nicht vollständig zu verstehen. Man muß entweder den Matthäus oder für die Leser den katechetischen Unterricht voraussetzen. Die erste Voraussetzung, welche ich acceptire, schließt die andere nicht aus, denn die Leser des Marcus hatten den Matthäus nicht in den Händen, sondern wurden mündlich unterrichtet. Lasse ich daher mit Schegg der Katechese ihr Recht angedeihen, so kann ich, trotzdem daß unsere Erzählung in gewissem Sinne zur Geheimlehre gerechnet wurde, doch nicht zugeben, daß Petrus in der Katechese nicht weiter auf die Versuchung einging. Denn die Darstellung des Marcus fordert geradezu eine Erklärung heraus und Matthäus und Lucas haben bewiesen, daß diese Erzählung doch nicht ganz vom Unterrichte ausgeschlossen war. Konnte man aber auch Gründe haben, sie in der schriftlichen Darstellung nur kurz zu berühren, so trafen diese doch für den mündlichen Unterricht nicht zu. Diesen konnte aber Marcus voraussetzen, sonst hätte er die Versuchungsgeschichte näher erklären oder ganz übergehen müssen. Marcus setzt wieder sein εὐθύς bei, um mit der Bezeugung Jesu durch den heiligen Geist und die Stimme vom Himmel die Bewährung in der Versuchung eng zu verbinden[1]. ἐκβάλλειν hinaustreiben, verjagen, verbannen, hat zwar im N. T. nicht immer die Bedeutung eines verstärkten βάλλειν (Matth. 9, 25. 37; S. 277. 281), doch ist es hier in Verbindung mit εἰς von der unwiderstehlichen Gewalt des Geistes zu verstehen. Vgl. ἐκβάλλειν ἐς τὴν γῆν gewaltsam an's Land treiben (Herod. 7, 170; Eur. Cycl. 20). Für Jesus war keine persönliche Vorbereitung, aber ein persönlicher Kampf nothwendig, zu welchem die Veranlassung von außen gegeben werden mußte. Es galt, vor dem Antritte des Amtes vollständig auf den Weg der Ehre zu verzichten und alle Verlockungen niederzukämpfen, um unentwegt den Pfad der Schmach wandeln zu können. πειραζόμενος entspricht wieder dem Sprachcharakter des Marcus. Die Hauptsache ist ihm wie dem Matthäus (3, 13 πειρασθῆναι) die Bewährung des Gottessohnes bei der Versuchung durch den Teufel. σατανᾶς ist die von unserem hebraisirenden Evangelisten stets gebrauchte hebr. Bezeichnung des Teufels: שָׂטָן, aram. שָׂטְנָא Widersacher, mit dem Artikel der Widersacher vorzugsweise, der Satan, das Gott und seinem Heilsplane feindliche Geisteswesen, das die Menschen zur Sünde verleitet (1 Chron. 21, 1; 2 Sam. 24, 1. Vgl. Gesenius Lex. S. 809). τεσσαράκοντα ist nachdrücklich vorangestellt, um den langen Wüstenaufenthalt hervorzuheben. Moses (Exod. 24, 48; 34, 28; Deuter. 9, 9. 18), Elias (1 Kön. 19, 8) und der Wüstenaufenthalt des israelitischen Volkes dienten als Vorbilder. Diese hatten für die Leser des Matthäus eine größere Bedeutung und sprechen auch für die Ursprünglichkeit seiner Darstellung. νηστεύειν läßt Marcus aus, wiederholt aber ἐν τῇ ἐρήμῳ, wodurch die hilflose Lage hinlänglich angedeutet ist. Diesem Zwecke dient auch das malerische μετὰ τῶν θηρίων, denn dadurch wird die Wüste, der Aufenthaltsort der wilden Thiere, als unwirthlich für den Menschen dargestellt[2]. Dieß galt von der Wüste im

[1] Victor Ant.: ἀνέχεται καὶ τῆς ἐκεῖσε ἀναγωγῆς καὶ τῆς πρὸς τὸν διάβολον πάλης, ἵνα ἕκαστος τῶν βαπτιζομένων, εἰ κατὰ τὸ βάπτισμα μείζονας ὑπέμεινε πειρασμούς, μὴ ταράττηται ὡς παρὰ προσδοκίαν τοῦ πράγματος γενομένου, ἀλλὰ μένῃ γενναίως πάνθ' ὑποφέρων.

[2] Victor Ant.: ἦλκει δὲ αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, ἐπειδὴ τὸν διάβολον ἐβούλετο μετασπά-

eigentlichen Sinne (Win. R.W. I 699). Der Kampf mit den wilden Thieren (Meyer, Volkm.) oder die Herrschaft über dieselben (Scholten, J. Grimm[1]) ist in dieser nebensächlichen Bemerkung nicht zu suchen. Das Diminutivum θηρίον allgemein = Thier, dann = wildes, reißendes Thier. Die Engel werden im Gegensatz zum Teufel erwähnt, nicht im Gegensatz zum Mangel an menschlicher Hülfe (Fritzsche). Nachdem Jesus den Kampf mit dem Teufel bestanden hatte, standen ihm die Engel zur Seite. Den Zweck der letzteren gibt Matthäus genauer an, weil er vorher das Fasten Jesu erwähnt hatte. Der Artikel vor ἄγγελοι bezeichnet die Kategorie, wie auch wir sagen: das thun die Engel (Fritzsche, Mey., Weiß; Winer 18, 1, 101. Krüg. 44, 3, 7; 50, 3, 6).

Erster Theil.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

1, 14 — 9, 50.

I. Der erste Erfolg und die Opposition.

A. Der erste Erfolg der öffentlichen Thätigkeit Jesu.

1, 14—45.

Der Vorbereitung entspricht die Ausführung und die Erfüllung, zu deren Schilderung Marcus nun übergeht. Nach der allgemeinen, die öffentliche Thätigkeit Jesu kurz und bestimmt charakterisirenden Einleitung (V. 14. 15) beschreibt Marcus in einer Reihe schöner Bilder den glänzenden Erfolg, welchen Jesus bei Einzelnen und bei dem Volke im Ganzen erzielte. Die beiden Brüderpaare folgen sogleich dem Rufe des Herrn zur Nachfolge, um Menschenfischer zu werden (16—20). Die Predigt in der Synagoge zu Kapharnaum macht auf die Zuhörer einen gewaltigen Eindruck (21. 22), der durch die sich daran anschließende Heilung eines Dämonischen noch erhöht wird (23—28), so daß der Ruf von Jesus bereits in die ganze Umgegend von Galiläa dringt. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (29—34) gibt die Veranlassung zu einem ungeheueren Zudrang zu Jesus, bei welchem er die gleiche Macht im Heilen bekundet, die er vorher im Lehren geoffenbart

---

σασθαι, οὐ διὰ τῆς πείνης μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ τόπου δίδωσιν αὐτῷ λαβήν· τότε γὰρ μάλιστα ἐπιτίθεται, ὅταν ἴδῃ μεμονωμένους καὶ καθ' ἑαυτοὺς ὄντας· ταύτῃ τοι καὶ ἄβατος ἦν ἡ ἔρημος, ὡς καὶ θηρίων πλήρης ὑπάρχειν. Pseudo-Chrys., Thom., Jans., Mald. u. a.

[1] 2, 185 Anm.: „Für den Exegeten bildet den entscheidenden Anhaltspunkt das absichtlich gewählte „μετά", das nicht bloß ein äußeres, indifferentes Nebeneinandersein, sondern vor Allem ein sittliches, freies Verhältniß bezeichnet." Allein μετά heißt zuerst: zwischen, unter (Luc. 24, 5. Marc. 15, 28. Luc. 22, 37. Joh. 6, 3 u. a. Win. 47, 352. Krüger 68, 26. Bäuml. 472, 1). Matth. 10, 16: ἐν μέσῳ λύκων spricht um so weniger dagegen, als μετά mit μέσος verwandt ist.

hatte. Jesus mußte sich heimlich dem Andrange der Menge entziehen, um auch an anderen Orten das Evangelium zu verkünden (35—39). Die Heilung des Aussätzigen, der trotz des Verbotes die empfangene Wohlthat überall verkündigte, steigerte den Ruf Jesu in dem Grade, daß er nimmer öffentlich nach Kapharnaum hinein wollte, um die Aufregung zu vermeiden. Dieser steigende Erfolg Jesu ist aber der beste Beweis nicht bloß für die Wahrheit seiner Lehre, sondern auch für die überwältigende Macht seiner ganzen Persönlichkeit. Denn nur ein Gottessohn konnte diese bezaubernde Wirkung auf die Zuhörer hervorbringen.

§ 9.

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa.

1, 14. 15 (Matth. 4, 12—17. Luc. 4, 14. 15).

Die allgemeine Einleitung der öffentlichen Thätigkeit war nach der Vorbereitung für das Auftreten Jesu nothwendig. Sie steht parallel zu 1, 4. An die Stelle des Vorläufers ist Jesus selbst getreten. Daher muß eine allgemeine Charakteristik seiner Thätigkeit vorausgeschickt werden. Es läßt sich überhaupt im Marcusevangelium die Wahrnehmung machen, daß die Berichte mit allgemeinen Uebersichten beginnen oder schließen. Diese Erscheinung ist zugleich ein Beweis dafür, daß Marcus die Einzelerzählungen mit Rücksicht auf die Charakteristiken abgefaßt hat und die praktischen Folgerungen aus der Lehre und dem Heilen Jesu als die Hauptsache betrachtete.

V. 14 f.* Παραδιδόναι = ausliefern. Der Vorgang wird als bekannt vorausgesetzt, weßhalb nichts (εἰς φυλακήν Apg. 8, 3; 22, 4) zu ergänzen ist. Wäre παραδιδόναι (nach Analogie des ständigen ὁ παραδούς von Judas Iskarioth) ohne diese Voraussetzung von der durch Gott selbst gewollten Dahingabe des gottgesandten Wegbereiters in die Hände seiner Feinde zu erklären (Weiß), so würde zwar die Notiz eine höhere Bedeutung als die einer bloßen Zeitbestimmung erhalten, aber doch kaum verständlich sein, denn Judas wurde auch bloß mit dem kurzen ὁ παραδούς charakterisirt, weil die Thatsache seines Verrathes bekannt war. Keinesfalls läßt es sich beweisen, daß παραδιδόναι τινα nach dem einstimmigen Sprachgebrauch des ersten christlichen Jahrhunderts von den LXX her speciell: „zum Tode überliefert sein" heißt, also μετὰ τὸ παρ. τὸν Ἰωάνν. = nachdem der Täufer getödtet war (Volkm.) ist. Denn daß παραδιδόναι mit Bezug auf Christus so gebraucht wurde (Jes. 53, 6. 7; Röm. 4, 25) ist richtig, findet aber seine Erklärung darin, daß die Auslieferung in die Hand der Feinde zum Tode führte. Dieß erhellt aus der Bezeichnung des Verräthers mit ὁ παραδούς (Marc. 3, 19; 14, 11. 18. 21. 44), aus 1 Kor. 11, 23 und selbst aus Apg. 3, 13, wo es von der Auslieferung an Pilatus gebraucht wird. Ganz sicher ist aber dieser

---

* Statt μετὰ δέ lesen B D Lachm., Trg., Weiß καὶ μετά. Der Artikel vor Ἰωάννην und Ἰησοῦς fehlt in A und andern Majuskeln. τῆς βασιλείας vor τοῦ θεοῦ (A D Δ Vulg.) ist nach Matth. 4, 23; 9, 35 conformirt. καί vor λέγων steht B L Δ Lachm., Trg.; Tisch. hat mit καί auch λέγων nach ℵ° Orig. weggelassen.

Gebrauch 2 Petr. 2, 4: παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους. Alle drei Synoptiker lassen die öffentliche Wirksamkeit des Herrn erst nach der Gefangennehmung des Täufers beginnen. Die Mission des Vorläufers mußte abgeschlossen sein, ehe der Messias seine Thätigkeit in vollem Sinne eröffnen konnte. Lucas hat 3, 18—20 diese Gefangennahme bereits anticipirt und kommt später nicht mehr darauf zurück. Matthäus aber leitet seinen Bericht über die galiläische Wirksamkeit mit derselben ein. Marcus folgt ihm hierin, wie überhaupt 1, 1—20, und gibt zu verstehen, daß seine Leser mit den hier kurz berichteten Ereignissen anderwärts schon bekannt geworden sind. Er berichtet einfach, daß Jesus nach Galiläa gegangen sei, ohne die Gefangennahme als ein Motiv des Weggangs zu bezeichnen. Nach V. 9, worauf auch μετὰ τὸ παρ. zurückweist, läßt sich bei ihm als Grund vermuthen, daß Jesus dort seine Heimat hatte. Dieß schließt aber nicht aus, daß, wie Matthäus bemerkt, die Thätigkeit Jesu in Galiläa schon vom Propheten Jesaias vorausgesagt war. Die alten Exegeten sprechen hier gern von einer „fuga Christi“ (Theophyl., Mald. u. a.), die neueren negiren diesen Charakter vielfach, weil Jesus den Gefahren nicht auszuweichen pflegte und auch in Galiläa vor Herodes nicht sicher gewesen wäre. Wahrscheinlicher ist es allerdings, daß Jesus weniger aus Furcht vor Antipas als um den Machinationen der jüdischen Parteien auszuweichen nach Galiläa ging. Diese haben wohl auch zur Beseitigung des Täufers beigetragen. Für Jesus war aber die Stunde noch nicht gekommen und er mußte in Galiläa wirken. Hätte Herodes Antipas damals seine Residenz in Machärus gehabt (Keim 1, 589), so wäre die Sache ohne alle Schwierigkeit. Aber auch ohne diese Annahme kann man doch aus Josephus so viel entnehmen, daß die durch den Täufer in Judäa hervorgerufene Volksbewegung den Verdacht des Herodes wachgerufen hatte und daher für Jesus eine Veränderung des Orts und eine von Jerusalem weiter entfernte geräuschlose Wirksamkeit wegen des rechten Erfolges wünschenswerth war (vgl. damit Matth. 12, 15 ff.). Nach dem Johannesevangelium ging diesem Rückzug eine kurze Wirksamkeit in Judäa neben dem Täufer, das erste Zusammentreffen mit den späteren Aposteln, die Hochzeit zu Kana, die vorläufige Niederlassung in Kapharnaum, die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, die Begegnung mit Nicodemus und die Reise nach Samaria voraus (1, 29—4, 42). Κηρύσσων ist wie V. 39 nicht von der Absicht zu erklären (Meyer, Volkm.), denn hiefür findet sich im N. T. kein Beleg und auch bei den Klassikern nur unsichere Spuren (Pindar Olymp. 7, 14), vielmehr steht zur Bezeichnung der Absicht stets das Futurum (Matth. 27, 49; Apg. 8, 27) oder der Infinitiv (Marc. 15, 36; Luc. 1, 59) oder eine Absichtspartikel. Die Participien (Präs., Aor. und Perf.) bei ἔρχεσθαι bezeichnen die Art des Kommens oder Gehens. Jesus kam predigend. τοῦ θεοῦ ist gen. auctoris (Röm. 1, 1; 15, 16; 1 Thess. 2, 2. 8; 1 Petr. 4, 17), die Freudenbotschaft, welche von Gott kommt. Schon dieser Anfang der Predigt zeigt, daß Jesus eine andere Mission hat als der Täufer. Er verkündigt das Erscheinen des Gottesreiches und knüpft daran die Ermahnung zur Sinnesänderung. Zuerst kommt bei ihm die Veranstaltung Gottes, dann die Bedingung des Eintritts. Gott bietet zuerst seine Gnade, welche der Mensch seinerseits mit bußfertiger Gesinnung ergreifen muß. ὅτι ist recitativ,

nicht = weil (Klosterm.), was sich bei der Lesart λέγων von selbst versteht, aber auch ohne diese angenommen werden muß. Würde der Vers nur als Motiv der Forderung des Glaubens benützt (Klosterm.), so wäre ja der Inhalt der Predigt gar nicht angegeben. πεπλήρωται ὁ καιρός die Zeit ist erfüllt, d. h. die von Gott voraus bestimmte Zeit bis zur Erfüllung seines Heilsrathschlusses ist abgelaufen [1] (Luc. 4. 13; 21, 24; Ephes. 1, 10). Buße und Glaube — μετάνοια κ. πίστις — werden auch Hebr. 6, 1 und Apg. 20, 21 zusammengestellt, jene bezeichnet mehr die negative Seite, die Abkehr von der Sünde, diese die positive, die Hinkehr zu Gott. πιστεύειν ἐν kommt im N. T. nicht mehr vor, die LXX gebrauchen es Jer. 12, 6; Ps. 77, 22; Sir. 32, 26 als Uebersetzung von הֶאֱמִין בְּ = vertrauen auf, obwohl das A. T. keinen Unterschied zwischen πιστεύειν ἔν τινι und τινί kennt. Da im N. T. πιστεύειν sonst immer in der Bedeutung glauben steht, so muß es auch hier so genommen werden = glauben an. Doch ist in dieser Construction und in der folgenden mit εἰς, die sich im kirchlichen Sprachgebrauch erhalten hat, zugleich der Grund des Glaubens angegeben. Der Glaube stützt sich auf die Autorität Gottes (Winer 31, 5, 200), hier auf die Autorität dessen, der das Evangelium verkündigt, denn er kommt selbst von Gott und führt zu Gott, während Johannes sich auf den nach ihm Kommenden berufen mußte [2]. Das Wort εὐαγγέλιον klingt übrigens stark an den Sprachgebrauch des apostolischen Zeitalters an.

§ 10.

Die Berufung der beiden Brüderpaare.

1, 16—20 (Matth. 4, 18—22).

Wenn die Exegeten bei dieser ersten Erzählung darauf hinweisen, daß Jesus nach allen Evangelisten sein Werk nicht mit Wundern, sondern mit Lehren und Schülersammeln begann [3] (vgl. dagegen Luc. 5, 1 ff.), so ist

---

[1] Victor Ant.: κατὰ οὖν τὸν Μάρκον ὁ κύριος ἡμῶν ἔλεγεν τό, πεπλήρωται ὁ καιρός . . . θεοῦ· ἔδει δὲ πληρωθέντος τοῦ καιροῦ κατὰ τὸ (Gal. 4, 4) τὴν διὰ τῶν προφητῶν πέρας εἰληφέναι οἰκονομίαν· διὸ κατὰ τὸν πειρασμὸν καὶ τοὺς προσελθόντας ἀγγέλους διακονεῖν τῷ Ἰησοῦ, ἀκούει Ἰησοῦς ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη. Euthym. Zum hebraisirenden Ausdruck vgl. מָלֵא = πίμπλημι Gen. 25, 24. 29, 21. Lev. 8, 33 u. a. Jos. Antt. 4, 4. 6; 6, 4, 1. Auch Plat. Legg. 9 p. 866. A. τοὺς χρόνους. Tim. 39 D ἐνιαυτόν.

[2] Victor Ant.: ὅρα εἰ δύναται λέγειν, ὅτι τὸ μὲν Ἰωάννου „μετανοεῖτε“ προσεκαλεῖτο τοὺς ἀκούοντας ἀποθέσθαι τὰ ἐν τῷ βίῳ ἁμαρτήματα. τὸ δὲ Ἰησοῦ, προέτρεπεν εἰς τὸ μετανοεῖν ἀπὸ τοῦ νομικοῦ γράμματος ἐπὶ τὸ ζωοποιοῦν πνεῦμα ἀνακαλυπτόμενον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· διὸ συνάπτει ὁ Ἰησοῦς τὸ „μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“. Theophyl.: ὁ γὰρ μέλλων πιστεῦσαι διὰ τοῦ εὐαγγελίου κατήργηκε τὸν νόμον λοιπόν.

[3] Matth. S. 151 habe ich bemerkt: „Ob die Berufung wirklich in diesem engen Zusammenhang mit der ersten Predigt stand, wie Matthäus und Marcus sie darstellen, ist zwar nicht sicher zu entscheiden, aber doch wahrscheinlich.“ Ein wohlwollender Recensent macht mich darauf aufmerksam (Liter. Rundsch. 1880 Nr. 9 Sp. 266), daß nach der Bulle Clemens' VI. ad Armenos die ss. auctores in omnibus sine errore scripserant. Aber trotzdem glaube ich meine Thesis aufrecht halten zu sollen. Denn wäre unter dem error auch die formelle Anordnung gemeint, so wäre nicht bloß das synoptische

diese Bemerkung dahin zu erweitern, daß im N. T. die Wunder überhaupt etwas Accessorisches, bloß zur Bestätigung der Lehre Dienendes sind. Marcus weicht von Matthäus nur darin ab, daß er V. 20 den Zusatz μετὰ τῶν μισθωτῶν macht. Dieser gehört zu den dem Marcus eigenthümlichen, seine genaue Sachkenntniß bezeugenden Ausschmückungen und darf deßhalb nicht zu sehr ausgebeutet werden. Weder wollte Marcus damit zeigen, daß das Verlassen des Vaters keine Impietät war[1], noch wollte er die Wohlhabenheit der Familie andeuten (Fritzsche), um zu erklären, wie sie dem Herrn ohne Weiteres folgen konnten (Weiß)[2] oder trotzdem folgten (Ew., Volkm.), denn die Fischerei auf dem See erforderte an sich mehrere Leute zum Betrieb, so daß auch eine ärmere Fischerfamilie zu gewissen Zeiten Taglöhner nöthig hatte. Wohlhabende werden überhaupt nicht das schlechte Fischerhandwerk betrieben haben[3]. Die Berufung wird ebenfalls so erzählt, als ob keine andere vorangegangen sei. In der That ist auch die Bekanntschaft des Herrn mit den Jüngern Joh. 1, 43 ff. nicht als Berufung dargestellt. Nur bei einem, hier nicht genannten Apostel, bei Philippus, sagt Jesus ἀκολούθει μοι (Joh. 1, 44). Befanden sie sich von da an auch theilweise in der Begleitung des Herrn, so datirte doch der engere Anschluß erst von der Berufung in Galiläa an. Indem Marcus seine Erzählung mit der Berufung der Apostel beginnt, folgt er dem Matthäus, hat aber zugleich die Absicht, nachzuweisen, wie Jesus von Anfang an darauf bedacht war, einen Kreis vertrauter Jünger um sich zu sammeln, welchen er später die Fortführung seines Werkes übertragen konnte. Scheint es auch, daß die Jünger Anfangs bei Marcus überflüssig seien (Baur), so sind sie doch als Zeugen für die anderen Völker nothwendig. Die Berufung des Petrus kann nicht allein den Ausschlag gegeben haben, sonst würde die Wirksamkeit in Judäa nicht ganz unerwähnt bleiben. Insbesondere würde man dann nicht einsehen, warum Marcus das seinem Zwecke entsprechende Wunder von Kana nicht aufgenommen hat. Matthäus aber überging diese Erzählungen, weil er nach dem Propheten seine Darstellung mit der definitiven Niederlassung Jesu in Kapharnaum beginnen wollte. Dieß ist Reflexion, aber seine Darstellung ist dadurch erklärt. Marcus folgte seinem Vorgang, weil er den einmal gegebenen Rahmen

---

Räthsel unbegreiflich, sondern auch die ganze Harmonistik seit Chrysostomus und Augustinus in die Irre gegangen.

[1] Paulus, de W., Bleek. Klostermann S. 24 meint, sie haben ihren Vater bei um Lohn dienenden Gehilfen zurücklassend, die Pflicht der Pietät hintangesetzt gegen den Gehorsam gegen Jesus und das Gut seiner Nachfolge.

[2] „Weil derselbe (Vater) ohnehin sein schwunghaftes Geschäft mit Lohnknechten treibt." Bei Meyer hat er dieß modificirt: „Schließen läßt sich übrigens, daß Zebedäus sein Gewerbe nicht ganz im Kleinen betrieb und wohl nicht unbemittelt war." Vgl. 16, 1. Luc. 8, 3. Joh. 19, 27.

[3] Die Notizen der Reisenden ergeben nicht, daß die „Fischerei auf dem galiläischen Meere noch jetzt ein einträgliches Gewerbe" (Bleek) ist. Denn der Fischreichthum wird zwar gerühmt (Robinson, Palästina 1842, 3, 510. Physische Geographie des hl. Landes 1865 S. 198. Schegg, Pilgerreise 1867, 2, 143), aber der Fischfang wird nur vom Ufer aus mit Handnetzen betrieben. Das Recht zu fischen wird von der Regierung vergeben. Robinson konnte zwar die Bedingungen nicht erfahren, entnimmt aber aus Burckhardt, daß im J. 1812 der Pacht für die Fischerei auf dem See 700 Piaster betrug.

nicht ohne Grund überschreiten wollte und die wirkliche Begleitung durch die Apostel damit ihren Anfang genommen hatte. Die Motivirung konnte er aber für seine Leser nicht brauchen. Uebrigens beweist diese Erzählung, welche den Leser ohne Orientirung an die Gestade des galiläischen Meeres versetzt, wieder deutlich, daß Marcus nicht erzählt, um zu erzählen, sondern um einen bestimmten Zweck bei seinen Lesern zu erreichen.

V. 16 ff.* Παράγειν wird gewöhnlich transitiv = vorbeiführen, dann aber auch intransitiv = vorbeigehen, vorüberziehen (עָבַר) gebraucht[1]. Fritzsche hat aber an dem Vorbeigehen am Meere Anstoß genommen, und es erscheint in der That auffallend, aber es kann hier auch nicht so erklärt werden, da παρά c. Acc. loci dabei steht. παρά hat zur Grundbedeutung daneben, daran hin, deßhalb muß auch παράγειν παρά wie nicht mißverständlich περιπατῶν παρ. (Matth. 4, 18) vom Dahinwandeln längs am Meere verstanden werden. Ganz ähnlich heißt es 3 Macc. 6, 16: κατὰ τὸν ἱππόδρομον παρῆγε. Marcus setzt den Simon als bekannt voraus, während Matthäus τὸν λεγόμενον Πέτρον beifügt. Doch genügt dieß nicht zur Erklärung. Denn sicher konnte auch Matthäus bei seinen Lesern annehmen, daß sie wußten, was für ein Simon, dessen Bruder Andreas hieß, gemeint sei. Vielmehr hebt er schon bei der ersten Erwähnung des Namens die charakteristische, mit seiner Stellung zusammenhängende Benennung hervor, während umgekehrt Marcus sie unterdrückt, da er die Prärogative des Petrus für seine römischen Leser nirgends in den Vordergrund stellen will. Auf beiden Seiten ist also Reflexion. Aehnlich verhält es sich mit ἀδελφόν. Matthäus hat τοὺς ἀδελφούς vorausgeschickt und doch τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ beibehalten, wie 4, 21. Wenn ihm aber deßwegen Schuld gegeben wird, daß er vorher reflectirend τοὺς ἀδελφούς schrieb und dann das τὸν ἀδελφόν des Marcus zufällig doch stehen ließ, indem er nur Σίμωνος in αὐτοῦ verwandelte, so heißt das doch einem reflectirenden Schriftsteller in Einem Athem viel zugemuthet. Man muß vielmehr annehmen, daß er absichtlich die Bezeichnung der Brüderpaare voranstellte, um die Analogie zwischen dem A. und N. T. anzudeuten. Denn auch im A. T. erging die erste Berufung an die Brüder Moses und Aaron. Die Beifügung des ἀδελφόν ist aber gerade geeignet, dieses Moment hervorzuheben. Ein Widerspruch gegen die sonst in diesem Evangelium zu Tage tretende Abneigung gegen Fleisch und Blut ist aber deßhalb doch nicht vorhanden, weil es arme Brüder sind, welche Jesus zu seinen Werkzeugen auserwählt. Bei den Reichen war es schwer, Einzelne zu gewinnen, von den Armen schließen sich gleich zwei Brüderpaare an den Herrn an. Daß Marcus statt αὐτοῦ das Nomen selbst setzt, Σίμωνος, wäre auch aus Nachlässigkeit zu erklären, entspricht aber der Vorliebe desselben

---

* Περιπατῶν δέ (Matth. 4, 18) ist Emendation für καὶ παράγων (ℵ B D L Verss. Lachm., Tisch., Trg.); nach τὸν ἀδελφόν lies statt αὐτοῦ (D It. Vulg.) Σίμωνος (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.); ἀμφίβληστρον (A Δ Lachm.) fehlt ℵ BL Tisch., Trg., während D δίκτυα liest. Letzteres verräth noch die Ergänzung, ἀμφίβληστρον ist aus Matthäus; die ältesten Codices schreiben nicht ἁλιεῖς, sondern ἁλεεῖς; αὐτῶν nach δίκτυα (V. 18) fehlt ℵ B C L Lachm., Tisch., Trg.; ἠκολούθουν B Weiß.

[1] Polyb. 5, 18, 4: θεωροῦντες παράγουσαν τὴν δύναμιν. Corp. inscr. n. 2129, 2: τοῖς παράγουσι χαίρειν (Pass. 2, 677). Ebenso Matth. 20, 30. Marc. 2, 14. 15, 21.

für Wiederholungen (vgl. 6, 17—28). Da ἀμφίβληστρον kritisch verdächtig ist, so muß ἀμφιβάλλειν ἐν τῇ θαλ. durch Ergänzung eines Objects erklärt werden. Der text. rec. weist dafür auf ἀμφίβληστρον hin und Habak. 1, 17 haben wir: ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ, aber dennoch hat Matthäus das einfache βάλλειν gewählt und bei den Griechen läßt sich ἀμφιβάλλειν ἀμφιβλ. nicht nachweisen. Da aber ἀμφιβάλλειν im Sinne von umzingeln, umgarnen vorkommt (Soph. Ant. 344), so scheint es mir wahrscheinlicher, als das nach ἐν θαλ. selbstverständliche Object ἰχθῦς zu denken[1]. ἀμφιβάλλειν ist aber nicht = utrinque huc illuc (bald auf diese, bald auf jene Seite) iacere (Fritzsche, W. Grimm), sondern = umzingeln, rings umgarnen, zu nehmen. Das große Zugnetz (ἀμφιβλ.), welches die Aegypter bei Tag zum Fischfang, bei Nacht zum Schutze gegen die Mücken benützten (Herod. 2, 95), wurde über eine große Fläche ausgebreitet und allmählich zusammengezogen. Da aber Matthäus das Simplex βάλλειν gebrauchte, so mußte er als Object ἀμφίβληστρον wählen[2]. Eine Incongruenz mit dem nachfolgenden ὀάκυα (Weiß) ist nicht vorhanden, da sich bei Herodot (l. c.) derselbe Wechsel findet[3]. Dasselbe ist von ὀπίσω μου = אַחֲרַי zu sagen, denn daraus, daß Matth. V. 22 ἠκολούθησαν αὐτῷ statt ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (Marc. V. 20) schreibt, folgt doch nicht, daß jenes aus Marcus entlehnt ist, oder daß Matth. 4, 22 den Hebraismus des Marcus vermeiden wollte (Scholten); denn ist auch Matth. 4, 10 kritisch zweifelhaft, so schreibt er doch 16, 23. 24 parallel mit Marc. 8, 33. 34 ὀπίσω μου, so daß für Marcus allein nur V. 20 übrig bleibt, wo er es unabhängig von Matthäus hat. Dagegen hat es Matth. 10, 38 unabhängig von Marcus. Daher ist jeder Schluß, pro et contra, gewagt. Das לְכוּ אַחֲרַי = δεῦτε ὀπίσω μου (2 Kön. 6, 19) lag einem hebräischen Schriftsteller auch zu nahe. δεῦτε von δεῦρ' ἴτε (Buttmann, Lex. 2, 231). ποιεῖν mit dem Infinitiv ist gut griechisch[4] und wird namentlich von den Göttern und mächtigen Männern gebraucht (Fritzsche), aber jedenfalls ist γενέσθαι nicht nothwendig und es fehlt auch in Minuskeln und Uebersetzungen. Der prädicative Accusativ (obliques Prädicat) des Matthäus ist ebenso gut griechisch (Luc. 19, 46; Joh. 6, 15; Winer 32, 4, b, 213; Krüger 57, 3, 1). Wenn der Ausdruck des Marcus dadurch plastischer geworden ist, so kann dieß gerade so gut eine Steigerung des Matthäischen Ausdrucks sein als bei Matthäus die Auslassung eine Schwächung. Die „deutliche Intention des ersten Erzählers" (Weiß) in γενέσθαι liegt doch nicht so offen zu Tage[5]. Denn in ποιήσω ist das Zukünftige hinlänglich

---

[1] Herod. 1, 141: λαβεῖν ἀμφίβληστρον καὶ περιβαλεῖν τε πλῆθος πολλὸν τῶν ἰχθύων.

[2] Aus Mißverständniß des Ausdrucks bei Marcus hat er nicht ἀμφιβλ. ergänzt und deßhalb ἀμφιβάλλειν nicht mehr brauchen können (Scholten), denn obige Stelle aus Habakuk beweist, daß für einen mit den LXX bekannten Schriftsteller: ἀμφιβάλλειν ἀμφίβληστρον keine Unmöglichkeit war.

[3] 2, 95: ἐν τῇ ἀναπαύεται κοίτῃ περὶ ταύτην ἵστησι τὸ ἀμφίβληστρον, καὶ ἔπειτεν ἑνδὺς ὑπ' αὐτῷ κατεύδει· οἱ δὲ κώνωπες, ἢν μὲν ἐν ἱματίῳ ἐνειλιξάμενος εὕδῃ ἢ σινδόνι, διὰ τούτων δάκνουσι· διὰ δὲ τοῦ δικτύου οὐδὲ πειρέονται ἀρχήν.

[4] Krüg. 55, 3, 11. Kühner 639. 658, 3. d. Paff. 2, 975.

[5] Scholten S. 97 hält die Wendung des Marcus für einen Hebraismus = לְחַיּוֹת, den Matthäus corrigirt habe.

ausgedrückt. Ist aber wirklich klar hervorgehoben, daß sie nicht jetzt schon in den höheren Beruf eintreten, „sondern einst Träger desselben werden sollen, wenn sie selbständig ausgesandt werden, Seelen für das Gottesreich zu gewinnen," so paßt dieß ganz gut zur Stellung der Jünger im Marcusevangelium und verräth eine ziemlich starke Reflexion des Schriftstellers, nicht die Intention des ersten Erzählers. Dasselbe trifft bei der Annahme Jansens zu, daß damit die allmähliche Umbildung der Jünger angedeutet sei[1].

V. 19 f.* Καὶ αὐτούς auch sie, d. h. wie die übrigen. Es geht aber nicht auf ἐν τῷ πλοίῳ = et ipsos in nave, d. i. ebenfalls im Schiffe (Meyer, Bl., Weiß), denn abgesehen davon, daß V. 16 kein πλοῖον erwähnt ist, muß diese im N. T. gang und gäbe Construction auch darnach erklärt werden. Nun findet sich zwar häufig καὶ αὐτός = ebenfalls, aber nirgends absolut, sondern immer mit einem Particip oder Verb. fin. verbunden[2]. καταρτίζειν heißt in's alte Verhältniß, in Ordnung bringen, wieder herstellen[3]. Doch tritt bei sachlichen Objecten die allgemeine Bedeutung: ausrüsten, herrichten (ναῦς, στόλον) in den Vordergrund. Deßhalb ist es auch hier = die Netze herrichten (Fritzsche, Schegg, Klosterm.), nicht gerade = ausbessern zu erklären. Wozu ist allerdings nicht gesagt, versteht sich aber von selbst, nämlich zum Fischen. Ob damit ein Fortschritt gegen das erste Brüderpaar angedeutet werden will, da Jesus sie gar nicht zum Fange ausfahren läßt, sondern sie sofort in der Vorbereitung zu ihrem Werke wegruft (Klosterm.), ist doch fraglich. Marcus will vielmehr in seiner anschaulichen Weise nur darstellen, daß sie mitten aus ihrer Beschäftigung hinweg berufen worden sind. εὐθύς ist daher nicht zu betonen, ja, ich möchte es nicht einmal mit Weiß davon erklären, daß es bei ihnen nicht wie beim ersten Brüderpaar einer besonderen Motivirung bedurfte, denn εὐθύς gehört nicht wie bei Matthäus (4, 22) zu ἀφέντες, sondern zu ἐκάλεσεν, und dieses muß doch in irgend welchen Worten, ähnlich denen in V. 17, geschehen sein, selbst wenn sie auf den Ruf vorbereitet gewesen sind. Die Anführung der Worte war aber nach V. 17 nicht mehr nothwendig. ἀφιέναι wird hier vielfach

---

[1] Faciam vos fieri piscatores hominum; contra eos quibus ruditas tantopere probatur. Vocavit quidem eos cum essent adhuc rudes et crassi; at quia plurimum spiritualis prudentiae et industriae ad hoc requirebatur ad quod vocabantur, adiunxit eos mature sibi, quo per tempus fingeret formaretque ad munus hoc tam eximium.

* Ἐκεῖθεν neben ὀλίγον (A C D Misc. Verss.) und ohne ὀλίγον (ℵ*) ist aus Matthäus.

[2] Vgl. Marc. 15, 43. Luc. 1, 36. Apg. 8, 13. 15, 32. u. a. 1 Joh. 2, 6. Gal. 2, 17. Hebr. 13, 3. Letztere Stelle: ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι würde noch am meisten für die Verbindung mit ἐν τῷ πλ. sprechen, weil aber das Partic. καταρτίζοντας folgt, so darf man nicht ὄντας ergänzen. Aber auch mit κατ. verbunden ist καὶ αὐτούς nicht bloß als Hebraismus (את, חם Schegg) gleich dem griechischen καὶ τούτους = und sie als solche, die im Schiffe ihre Netze zubereiteten, zu erklären, da es sonst überall auf eine Parallele zurückweist und καὶ οὗτος dem N. T. nicht unbekannt ist (1 Kor. 2, 2), wie andererseits auch die Griechen καὶ αὐτός gebrauchen (Isokr. Dem. 37. Bäuml. 309, 5; zu καὶ οὗτος 305, 4), sondern das „ebenfalls" ist beizubehalten und aus κατ. τὰ δίκτ. der allgemeine Begriff des Fischergeschäftes herauszunehmen (Fritzsche). Eine derartige Härte kann bei Marcus nicht auffallen.

[3] Herod. 5, 106: πάντα καταρτίζειν ἐς τὠυτό. Plut. δῆμον. Dion. Hal. πόλιν στασιάζουσαν.

= zurücklassen, nicht = verlassen erklärt (Scholten, Weiß), aber ohne Grund, denn Marc. 12, 20 kann für diese Bedeutung nicht beweisend sein; Matth. 24, 40 und Lucas 17, 34 sind es aber noch weniger, weil wohl ἀφίεται = οὐ παραλαμβάνεται gebraucht ist, aber dieses ein Ueberlassen für das Verderben, also gewiß ein starkes Verlassen ausdrückt. Ebenso wenig kann ἀπῆλθον eine leichtere Bezeichnung für das strengere ἠκολούθησαν αὐτῷ V. 18 sein, denn ὀπίσω μου ist ja der Terminus für die ständige Nachfolge. ἀπέρχεσθαι veranschaulicht nur den Weggang aus dem Schiffe, wie vorher ἐν τῷ πλοίῳ das Zurückbleiben des Vaters im Schiffe. Wie aus μετὰ τῶν μισθωτῶν mit den Taglöhnern (nicht Knechten) auf keinen besonderen Wohlstand geschlossen werden kann, so liegt auch bei Marcus keine Abschwächung vor, weil er nicht wie Matthäus τὸ πλοῖον, sondern τὸν πατέρα κτλ. schreibt (Holtzm.), denn auch bei Matthäus ist nicht vorauszusetzen, daß ihnen das Schiff eigenthümlich zugehörte.

§ 11.

Die Dämonenaustreibung.

1, 21—28 (Luc. 4, 31—37).

Jetzt beginnt im Marcusevangelium die bis zu dem bestrittenen Schlusse wahrnehmbare ausführliche concrete Darstellung. V. 15—20 hatten noch theilweise einen vorbereitenden Charakter, insofern die Berufung der Hauptapostel berichtet wurde, welche Zeugen der jetzt zu schildernden Lehr- und Heilsthätigkeit Jesu sein mußten. Diese wird nun anschaulich beschrieben, weil nicht eine historische Aufzählung angestrebt wird, sondern gezeigt werden soll, wie Jesus in den einzelnen Handlungen zugleich ein treues Bild seiner jeweiligen ganzen Thätigkeit entwarf, welches für die Jünger und das Volk reich an Belehrung war und auch jetzt noch in der Erzählung dazu beitragen muß, die im Glauben aufgenommene Vorstellung von der Person des gottmenschlichen Erlösers in den Herzen der Gläubigen zu vervollständigen und zu befestigen. Diese Absicht zeigt sich schon in der Auswahl der ersten Erzählung. Sie fehlt bei Matthäus (9, 32—34 ist zu unähnlich)[1] und wurde von Marcus aus der Ueberlieferung des Petrus aufgenommen. Vielleicht schloß sich dieses Ereigniß an die Berufung desselben an und wurde deßhalb von Petrus in diesem Zusammenhange erzählt, oder, was wegen des καί wahrscheinlicher ist, Marcus, der die Bergpredigt nicht aufnehmen wollte, die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8, 1—4) wegen ihres polemischen Charakters zum Judenthum nicht an die Spitze stellen konnte und mit Rücksicht auf seine römischen Leser den Bericht über den Knecht des Hauptmanns von

[1] Weiß, Holtzm. u. a. meinen, Matthäus habe diese Erzählung ausgelassen, weil ihm 5, 1—20 als ein sprechenderes Beispiel von Dämonenheilungen erschien. Aber es wäre doch für die sonst vorausgesetzte Unselbständigkeit der hl. Schriftsteller ein Zeichen großer Selbständigkeit, wenn Matthäus schon beim ersten Stück seiner Marcusquelle auf das fünfte Kapitel reflectirt hätte. Zudem ist der Schauplatz dieser Dämonenheilung die Dekapolis, wodurch die Erzählung für Matthäus eine andere Bedeutung erhält.

Kapharnaum (8, 5— 13) übergehen mußte[1], hat gerade eine Dämonenaustreibung für besonders geeignet gehalten, um die Erhabenheit des Gottessohnes über die Herrscher der heidnischen Welt zu veranschaulichen. Marcus liebt es überhaupt, die Macht Jesu über das Reich der unreinen Geister hervorzuheben (1, 39; 3, 15; 6, 13), weil er dadurch sowohl den Wunderbeweis nachdrücklich führen, als auch den überwältigenden Eindruck der Erscheinung Jesu seinen Lesern zum Bewußtsein bringen konnte. Wenn Lucas diese Erzählung vor die Berufung stellt, so ist dieß seiner Voranstellung des Besuches in Nazareth zuzuschreiben. Der Verwerfung in Nazareth mußte die allgemeine Bewunderung in Kapharnaum zur Seite treten. Da es ungeeignet schien, Jesus ohne Weiteres als Wunderthäter auftreten zu lassen und die Wunderthätigkeit überhaupt von untergeordneter Bedeutung war[2], obwohl sie den Hauptinhalt des Marcusevangeliums bildet, so mußte Marcus wenigstens in einzelnen Versen zuvor die Lehrthätigkeit und deren Erfolg erwähnen — ein schwacher Ersatz für die schöne Bergpredigt des Matthäus, aber doch ein Beweis dafür, daß die Reden früher zu stellen sind als die Wunder. Wie ich aber bei Matthäus die Bergpredigt nicht als bloße Jüngerpredigt gelten lassen konnte, so kann ich auch hier nicht zugeben, daß Marcus die vier berufenen Apostel zumeist als gegenwärtig gedacht wissen will (Klost.). Denn Marcus erzählt mehr, sofern dem Volke damit etwas widerfuhr, als sofern die ersten Jünger es in seiner Nachfolge erlebten. Nur dieß ist festzuhalten, daß die Jünger immer in der Begleitung des Herrn erscheinen und so für ihren Beruf vorbereitet werden.

V. 21 f.* Εἰσπορεύονται ist praes. hist., das Marcus häufig zur Situationszeichnung verwendet. Subject sind Jesus und die vier Jünger. Nach V. 16 hat Jesus die Jünger am Ufer des Sees berufen. Da dieselben aber von Bethsaida waren (Joh. 1, 45), so ist die Gegend von Bethsaida (vgl. Matth. S. 314 und 562) als Ausgangspunkt zu denken. Denn Marcus will nicht wie Lucas 4, 31 die erste Ankunft in Kapharnaum erzählen, sondern nur den Uebergang Jesu zu einer neuen Thätigkeit hervorheben. Andernfalls hätte er doch eine Motivirung oder einen Zusatz beifügen müssen. Wegen der Zusammenstellung der Erzählung mit der Scene in Nazareth bei Lucas haben viele Exegeten (Victor, Euthymius,

---

[1] Baur sagt, Marcus hätte die Erzählung vom Hauptmann entweder 1, 28 oder 39 einrücken können, aber dort sei es als zu bald und seinem Zusammenhang nicht entsprechend gewesen, hier treffe letzteres ebenfalls zu. So zog er es vor, dieselbe ganz zu übergehen (Marcusev. S. 13 f.). Dieß wäre aber eine wunderliche Schriftstellerei!

[2] Beda zu 1, 27: Quia nimirum ad hoc fiebant signa quae vel ipse Dominus in assumpto homine faciebat, vel discipulis facere dedit, ut per haec evangelio regni Dei, quod praedicabatur, certius crederetur.

* Καφαρναούμ lesen die besten Codices, die Uebersetzungen und die meisten Väter. εἰσελθών fehlt ℵ C L Δ Tisch.; ℵ L Orig., Tisch. setzen ἐδίδασκεν hinter σαββ.; C hinter εὐθύς, A B D Δ It. Vulg. Lachm., Trg. hinter συναγωγήν. Dieser Wechsel in der Stellung könnte darauf hinweisen, daß εἰσελθών ausgefallen ist (Weiß), aber ebenso leicht kann er durch die ungewöhnliche Construktion διδάσκειν εἰς veranlaßt worden sein, zu deren Vermeidung εἰσελθών eingeschoben worden wäre. Wegen der guten Bezeugung und wegen ähnlicher Constructionen (κηρύσσειν εἰς 1, 39; 13, 10; 14, 9) ist die Tischendorf'sche Lesart vorzuziehen. αὐτῶν nach γραμματεῖς (C Δ Syr. Klosterm.) ist aus Matth. 7, 29.

Theophyl.) als Ausgangspunkt für εἰςπορεύονται irriger Weise Nazareth angenommen. τοῖς σάββασιν am Sabbat kann als Plural oder Singular erklärt werden; der Singular ist aber durch εὐθύς geboten, also am nächsten Sabbat. Der Nachdruck liegt auf σάββασι[1], nicht auf εὐθύς, aber doch ist σάββασι durch εὐθύς bestimmt. Ein gleiches Lehren an andern Sabbaten ist allerdings nicht ausgeschlossen, aber Marcus will bloß das nächste Lehren erwähnen, um zu zeigen, welchen tiefen Eindruck die Lehre Jesu schon beim ersten Auftreten des Herrn gemacht hat. Wie er sonst specialisirt, um den allgemeinen Charakter zu kennzeichnen, so muß es auch hier angenommen werden. Der Plural σάββατα findet sich in dieser Bedeutung schon im A. T. und bei Josephus[2] und ist wahrscheinlich eine Nachahmung der Festnamen (ἄζυμα, γενέσια, ἐγκαίνια), nicht eine Nachbildung der aramäischen Form שַׁבָּתָא (Fritzsche, Ew., Volkm.), denn in den LXX findet sich keine Rücksicht auf das Chaldäische (vgl. Matth. S. 318). Der Dativ σάββασι ist ein Metaplasmus (Winer 8, 62), die LXX schreiben σαββάτοις (1 Macc. 2, 38 σάββασι), Josephus wechselt ab. Der Grund, warum Jesus am Sabbat auftrat, ist natürlich in der an diesem Tage zahlreich besuchten gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde zu suchen. An den beiden anderen Synagogentagen (Montag und Donnerstag Matth. S. 153) war die Versammlung weniger zahlreich. Die religiöse Stimmung am Sabbat mußte auch die Zuhörer empfänglicher machen[3]. Marcus begnügt sich mit dem einfachen ἐδίδασκεν, weil es ihm nicht um die Darstellung der Lehre, sondern des Erfolgs derselben zu thun ist. V. 22 steht mit Ausnahme von οἱ ὄχλοι auch bei Matthäus (7, 28 f.), wo er auch ganz an seinem Platze ist, da die lange Bergpredigt vorausgegangen ist. ἐκπλήσσεσθαι heißt erschrecken, erstaunen, von etwas ergriffen werden. Die Vertreter der Marcushypothese zählen dieses Verbum zu dem charakteristischen Sprachschatze des Marcus, der es in gleichem Sinne und mit ἐπί noch 11, 18, ohne Object 7, 37 und im Sinne vom eigentlichen Erschrecken 6, 2 und 10, 26 gebraucht. Matthäus hat es viermal in Parallelen (7, 28; 22, 33; 13, 54; 19, 25), während er in der Parallele zu 7, 37 θαυμάζειν setzt (15, 31). Allein daraus läßt sich nicht folgern, daß die Quelle des Matthäus bei Marcus zu suchen ist[4],

---

[1] Beda: quod sabbatis maxime medicinae doctrinaeque suae dona frequentat. Euthym.: ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν σαββάτων, ὅτε ἦν δηλαδὴ σάββατον. Mald. Schegg (1, 265) unterscheidet bei Marcus zwischen den Stellen, wo im Allgemeinen vom Sabbate die Rede ist, so daß nicht ausschließlich ein bestimmter Sabbat gemeint ist, und denen, wo der Sabbat entweder durch ein Adjectiv oder Particip näher bestimmt oder streng als Einheit ideal aufgefaßt werde. In letzteren Fällen wähle er den Singular, in den ersten den Plural. Dieß trifft aber nicht vollständig zu. Denn andere Stellen mit σάββασιν sind auf einen bestimmten Sabbat zu beziehen (2, 23. 3, 2).

[2] Antt. 3, 6, 6 (vgl. 1, 1, 1) τὴν ἑβδόμην σάββατα καλοῦμεν. Horat. (Sat. 1, 9, 69): hodie tricesima sabbata.

[3] Victor Ant.: ἐδίδασκεν οὖν ἐν σαββάτῳ, τὰς τῶν ἀκουόντων βουλόμενος θηρᾶσθαι ψυχὰς πρὸς εὐσέβειαν.

[4] Mit gleichem Recht oder Unrecht könnte man behaupten, daß Marcus das bei Matthäus in dieser Bedeutung achtmal vorkommende θαυμάζειν aus Matthäus entlehnt habe, denn 15, 5 ist es parallel zu Matth. 27, 14 und 5, 20 steht es ganz allgemein (vgl. z. B. Matth. 8, 27).

denn 7, 28 und 22, 33 sind nicht der Erzählung, sondern nur der Formel nach parallel, und es muß demnach angenommen werden, daß diese Formel in der apostolischen Tradition gang und gäbe war. Marcus ist wie sonst consequenter im Ausdruck geblieben und schließt sich dem Matthäus enger an als Lucas, der in der Parallele 4, 32 zwar ἐκπλήσσεσθαι hat, aber ἦν διδ. κτλ. wiedergibt mit: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Eine größere Variation mangelt dem Marcus überhaupt. Subject zu ἐξεπλήσσ. sind die in der Synagoge Anwesenden, nicht die Jünger. ἐξουσία = Macht ist in erster Linie nicht von der Redegewandtheit, sondern von der Autorität des Redenden zu verstehen [1]. Eine Vorstellung von dieser Macht zur Rede gibt uns die Bergpredigt des Matthäus. Jesus stellt sich dort dem Jahve des A. T. zur Seite, dem Moses gegenüber. In dem ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ist das autoritative Auftreten trefflich charakterisirt und das ἐκπλ. erklärt [2]. Auf die Bestätigung durch die Wunder kann man den Ausspruch nicht einmal mit Jansen in vierter Linie beziehen. ὡς beim Particip kann einen Causal-, Final- oder Objectssatz vertreten. Hier ist letzteres der Fall, aber es will der Inhalt des Objectsatzes nicht als eine unsichere Muthmaßung, sondern als eine der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung bezeichnet werden (Krüger 69, 63, 3). Die γραμματεῖς lehrten wie solche, die keine Macht hatten, d. h. sie mußten sich auf die heilige Schrift und Ueberlieferung berufen und konnten deßhalb nicht mit vollem Anspruche auftreten [3]. Dagegen hat Victor wohl Unrecht, wenn er das tertium comparationis in dem Streben nach Lob findet [4]. καὶ οὐχ ὡς paßt ganz gut dazu (Fritzsche), da nicht von ganz entgegengesetzten, sondern von wesentlich verschiedenen Dingen die Rede ist [5]. Bei vollen Gegensätzen ist das Asyndeton zu gebrauchen [6], obwohl nach der individuellen Auffassung des Schriftstellers Schwankungen vorkommen [7]. Der Artikel bei γραμματεῖς ist wieder generisch (V. 11).

V. 23.* Εὐθύς ist nicht in ἰδού abzuschwächen (Schegg), sondern Marcus,

---

[1] Kohel. 8, 4: καθὼς βασιλεὺς ἐξουσιάζων (λαλεῖ), καὶ τίς ἐρεῖ αὐτῷ τί ποιεῖς; ist wie der Nachsatz zeigt, nur eine halbe Analogie. Vgl. Prov. 16, 10. 14.

[2] Chrysost. Hom. 25, 1 in Matth.: οὐ γὰρ εἰς ἕτερον ἀναφέρων ὡς ὁ προφήτης Μωϋσῆς ἔλεγεν ἅπερ ἔλεγεν, ἀλλὰ πανταχοῦ ἑαυτὸν ἐνδεικνύμενος εἶναι τὸν τὸ κῦρος ἔχοντα. καὶ γὰρ νομοθετῶν συνεχῶς προσετίθει· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· καὶ τῆς ἡμέρας ἀναμιμνήσκων ἐκείνης, ἑαυτὸν ἐδείκνυ τὸν δικάζοντα εἶναι, καὶ διὰ τῶν κολάσεων καὶ διὰ τῶν τιμῶν. Fritzsche beruft sich Matth. 7, 29 für seine Erklärung ἐξουσία = copia docendi auf Erasmus, aber dieser negirt z. St. δύναμις und erklärt wie Chrys., Euth. u. a. Vgl. 1 Kor. 2, 4. 2 Kor. 10, 8.

[3] Euthym. (Matth. 7, 29): ἦν διδάσκων μετὰ παρρησίας καὶ οὐ μεθ' ὑποστολῆς, ὡς οἱ γραμματεῖς· ἢ διότι οἱ γρ. μὲν εἰς τοὺς προφήτας ἀνέφερον ἃ ἐδίδασκον, οἷον ὅτι ὁ νόμος κελεύει, καὶ οἱ προφῆται τάδε φασίν.

[4] Ὅτι οὐ πρὸς χάριν τοὺς λόγους προέφερεν, οὐ κολακεύων καὶ τὸν τῶν ἀκροωμένων θηρώμενος ἔπαινον. ἀλλ' ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, προτρεπτικὸς εἰς σωτηρίαν, καὶ τιμωρίαν τοῖς ἀπειθοῦσιν ἐπανατεινόμενος. Theophyl.

[5] Vgl. Plat. Cratyl. 44. Cicero pro Rosc. am. 33, 92. Krüg. 62, 4, 1.

[6] 1 Kor. 3, 2. 7, 12. Horat. Sat. 1, 5, 100. Krüg. 69, 16, 1.

[7] 1 Kor. 10, 20. Kol. 2, 8. Matth. 9, 13. Plat. Conv. 413, 14. Thuk. 1, 87. 2, 102. 3, 40.

* Καὶ εὐθύς (ℵ B L Tisch. u. a.) entspricht dem Stil des Marcus. Die Rec. hat εὐθύς ausgelassen, weil εὐθὺς ἦν mißverständlich war.

der, wie die Voranstellung der Dämonenheilung zeigt, darauf einen Werth legte, will hervorheben, daß sofort beim ersten Auftreten eine Begegnung mit einem Dämonischen stattfand. αὐτῶν betont die Identität der Zuschauer mit den eben genannten Zuhörern, da es in Kapharnaum wie in allen größeren Städten mehrere Synagogen gab. Dieselben, welche eben Zeugen der Redemacht Jesu waren, sollen nun auch Zeugen seiner Wundermacht sein und dadurch noch mehr in ihrer Verwunderung bestärkt werden. So bewährte sich Jesus gleich am Anfange seiner Wirksamkeit als den Gottessohn, der Macht hat über die Herzen der Menschen. ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ sc. ὤν (Jans. j., aber unrichtig mit Jans. sen. und Maldon. = spiritum imm. habens) ist mit ἄνθρωπος, nicht mit ἦν (Fritzsche) zu verbinden = ein Mensch mit einem unreinen Geiste, d. h. der sich in der Gewalt eines unreinen Geistes befindet (Buttm. 83, 11). Analog sind die Ausdrücke ἐν πνεύματι oder ἐν πν. ἁγίῳ, θεοῦ (Matth. 22, 43; Marc. 12, 36; Luc. 2, 27; 1 Kor. 12, 3; Apok. 17, 3; 21, 10), ἐν ἑαυτῷ εἶναι (Krüger 47, 6, 6), nur darf die Inhabitatio nicht als eine ebenso geistige, sondern mehr als eine Einwohnung im Körper (Jans.) mit Bindung der geistigen Kräfte des Besessenen erklärt werden. Das πνεῦμα ἀκαθ. ist der unreine, d. h. unheilige, von Gott abgewandte, dem Bösen verfallene Geist. Bei den Griechen wurde ἀκάθαρτος vorwiegend von der sittlichen Unreinigkeit im engeren Sinne = Unlauterkeit gebraucht und diese Bedeutung hat es auch Ephes. 5, 5 und Apok. 17, 4; ebenso ἀκαθαρσία in den paulinischen Briefen (Röm. 1, 24; 6, 19; 2 Kor. 12, 21 u. a.). Im A. T. wird der levitisch Unreine ἀκάθαρτος (Lev. 15, 30—33; 11, 34—39; 18, 19) genannt. Diese Bedeutung ist auch in das N. T. übergegangen (Apg. 10, 14; 11, 8; 10, 28; 1 Kor. 7, 14; Apok. 18, 2). Da aber auch die levitische Reinheit nicht bloß eine sanitäre Bestimmung, sondern eine ethische, auf die mit der Sünde zusammenhängenden Zustände des Geschlechtslebens, des Todes und der Verwesung bezügliche Vorschrift war, so ist mit ἀκάθαρτος zugleich der Begriff der sittlichen Unreinigkeit zu verbinden. Weil die heidnischen Götzen Dämonen waren (Ps. 95, 5; Deut. 32, 17; Ps. 105, 35; 1 Kor. 8, 4; 10, 19), alles Heidnische aber nicht bloß unrein war, sondern auch zur sittlichen Unreinheit führte[1], so ist πνεῦμα ἀκάθαρτον die für Heidenchristen am besten verständliche Bezeichnung des bösen Geistes[2]: Urheber des Götzendienstes und der Sünde. Marcus bevorzugt diesen Ausdruck. Matthäus hat ihn nur 10, 1 und 12, 43. Lucas 4, 33 (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) 36; 6, 18. Matth. 12, 43 steht aber in der Parabelrede und kann daher nicht aus Marcus stammen. Folglich ist auch Matth. 10, 1 = Marc. 6, 7 nicht nothwendig auf Marcus zurückzuführen. Ueber die Besessenheit vgl. Matth. S. 155. ἀνακράζειν heißt seiner Zusammensetzung aus ἀνά entsprechend aufschreien[3]. Davon wird laut ausrufen, auf-

---

[1] J. Grimm 2, 548 vergleicht dazu die Geschichte von dem Geiste Asmodi, der die sieben Bräutigame tödtete, weil er die Braut liebte (Tob. 6, 14). Uebrigens sagt Raphael (6, 17), daß die sieben Männer wegen ihrer Wollust getödtet wurden.

[2] Victor: ἀκάθαρτον δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν, καὶ τὴν ἀπὸ θεοῦ ἀναχώρησιν, καὶ διὰ τὸ πάσαις ταῖς αἰσχραῖς καὶ πονηραῖς ἐφήδεσθαι πράξεσιν.

[3] Krüg. 69, 46, 9. Win. de verb. compos. 3 p. 6.

schreien abgeleitet (Pass., W. Grimm) und diese Bedeutung eignet dem Wort im N. T.[1] Lucas verstärkt sie noch durch φωνῇ μεγάλῃ (4, 33). Nach dem Vorhergehenden ist ἄνθρωπος Subject, die folgenden Worte sind aber Rede des Geistes, da bei Besessenen die eigenthümliche Erscheinung wahrgenommen wird, daß die menschliche Persönlichkeit mit der dämonischen innigst vereinigt ist und alle Aeußerungen des Besessenen zugleich auch solche des Geistes sind. — V. 24.* Zu der hebräischen Formel τί ἡμῖν καὶ σοί; = was ist zwischen uns und dir? was haben wir mit dir zu schaffen? Vgl. Matth. S. 264. Es ist nur beizufügen, daß sich dieselbe auch im Griechischen findet[2]. Der Plural (5, 7 Singular) erklärt sich aus dem Bestreben des Marcus, an diesem ersten Fall das Auftreten Jesu gegen die im Volke herrschenden gottentfremdeten Mächte überhaupt zu schildern, so daß nicht die apostolische Quelle (Matth. 8, 29), wo von vielen Geistern die Rede ist, zu Hülfe genommen werden muß (Weiß). Der böse Geist spricht im Namen seiner Genossen, mit denen er als die feindselige Macht solidarisch verbunden ist. Deßhalb ist der Singular οἶδα ganz am Platze, weil er das im concreten Fall bei der Begegnung mit Jesus vorhandene Wissen des einzelnen Geistes ausdrückt. Nach dem, was der Teufel bei der Versuchung erfahren hatte, konnte er nicht mehr darüber zweifelhaft sein, daß ein Kampf für seinen langdauernden Besitzstand in der Welt bevorstehe. Er wollte sich so viel als möglich der Gewalt Jesu entziehen oder sie doch beeinträchtigen. Deßhalb griff er später den Herrn wiederholt an und instigirte Judas gegen ihn. Die Annahme, daß er, sobald die Niedrigkeit des Herrn die Stärke wieder verhüllte, seinen Glauben aufgab (J. Grimm), scheint mir ebenso unwahrscheinlich als die Vermuthung Anderer, der Teufel habe in unserem Fall zur List und Verstellung seine Zuflucht genommen. Ναζαρηνός kommt nur bei Marcus (10, 47; 14, 67; 16, 6) und Lucas (4, 34) vor. Matthäus und Lucas schreiben Ναζωραῖος (vgl. Matth. S. 114). Matthäus hat die Anrede υἱὸς Δαυίδ, das Marcus nur 10, 47 in der Anrede des Blinden und 12, 35 in einer Argumentation gebraucht. Er mußte die theokratisch-politische Seite des Messias möglichst vermeiden, während dieselbe in den Augen der Juden selbstverständlich war. Daher entspricht auch das Matthäusevangelium dem ursprünglichen Sachverhalte am besten und komme ich immer wieder bei der allgemeinen Betrachtung des Inhalts auf denselben Standpunkt zurück. Als Nazarener ist Jesus der von den Juden verachtete und verfolgte Volksgenosse, der nicht im entferntesten an eine Herrschaft denken konnte oder wollte. ἀπολέσαι = verderben, zu Grunde richten, d. h. der ewigen Verdammung über-

---

[1] Nach Hilgenfeld (Ev. 127) ist das Aufschreien (3, 11. 5, 7. 9, 26. 15, 37) echt judenchristlich. Clement. Hom. 9, 19 sagt Petrus von den Dämonen: ἴσασιν γὰρ τοὺς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ· διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν, ὥσπερ ἐχθὲς ἑωράκατε, πῶς ἐμοῦ ἀναθεμένου μετὰ τὴν προσομιλίαν εὔξασθαι ὑπὲρ τῶν πασχόντων αὐτὰ τὰ πάθη τῇ πρὸς τὴν θρησκείαν τιμῇ ἀνέκραγεν βραχεῖαν ὥραν στέξαι μὴ δυνηθέντα.

* Ἔα (A C) ist aus Lucas; auch οἶδα (A B C D Lachm., Trg.) könnte nach ihm conformirt sein, aber die Bezeugung des οἴδαμεν (ℵ L Δ Tisch.) ist doch nicht ausreichend, weil nach ἡμῖν die Umsetzung in den Plural viel wahrscheinlicher ist.

[2] Gell. n. a. 1, 2. Epict. diss. 2, 19, 16 u. a. Vgl. Krüg. 48, 3, 9. W. Grimm, Lex. S. 115. Tibull 1, 6, 3: quid tibi, saeve puer, mecum est?

antworten, während ſie bis zur Ankunft Chriſti eine Herrſchaft auf der Erde ausübten[1]. Die Interpunction iſt verſchieden. Die jetzt faſt allgemein aufgenommene (Fritzſche, Tiſch., Weiß) und dem Zuſammenhang conforme ſetzt nach ἀπολέσαι ἡμᾶς ein Kolon, während die Rec. und Lachmann, Schegg, Trg. ein Fragezeichen ſetzen. Letzteres würde einen Zweifel bei dem Geiſte vorausſetzen, der dem οἶδα widerſpricht[2]. Was Janſen dagegen einwendet, würde πρὸ καιροῦ als Ergänzung verlangen. οἶδά σε mit einem abhängigen Satz (ὅτι) iſt eine bekannte Attraction, indem von dem abhängigen Satz etwas in den Hauptſatz gezogen wird[3]. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69; Apg. 4, 30; ὁ ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ. 1 Joh. 2, 20: ὁ ἅγιος) iſt der Auserwählte Gottes, הַקָּדוֹשׁ, der Gottgeweihte, als welcher Jeſus bei der Taufe feierlich proclamirt wurde. Der Ausdruck ſchließt ſich dem alteſtamentlichen Sprachgebrauche an, wo er von Gott, den Prieſtern, vom iſraelitiſchen Volke gebraucht wird. Dem Buche Jeſaias iſt insbeſondere ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ eigenthümlich. Aber auch für das griechiſche Ohr hat derſelbe eine Bedeutung, obwohl er bei den Griechen ſelten vorkommt. Das Heilige iſt dem Unheiligen, das Göttliche dem Teufliſchen entgegengeſetzt. Der Teufel aber iſt zu dieſer Anerkennung durch die großartige Erſcheinung der Perſon des Herrn gezwungen[4] und gebraucht den Ausdruck nicht als captatio benevolentiae[5].

V. 25.* Ἐπιτιμᾶν ſchelten in Verbindung mit φιμώθητι bezieht ſich nicht auf das Verbot zu reden, um den Machterweis Jeſu abzuhalten (Bed., Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἐπεστόμισεν. Weiß), ſondern auf das Verbot, die Meſſianität Jeſu zu bekennen[6], denn Jeſus wollte das Bekenntniß nicht vor der

---

[1] Victor: οὐκέτι γὰρ ἡμῖν δίδως χώραν, περιαιρῶν τὴν ἀσέβειαν ἀπελαύνων τὴν πλάνην, θεογνωσίαν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐνιείς. Euthym. Dagegen verſtehen die beiden Janſen die Verſtoßung in die Hölle unter der ἀπώλεια, worin ſie in der Hauptſache mit Beda übereinſtimmen.

[2] Die Catena Cram. hat zuerſt: τί ἡμῖν καί σοι. ἦλθες πρὸ καιροῦ, καὶ τὰ ἑξῆς. Στοχάζομαι σοῦ τὴν παρουσίαν, φησίν, ὑποπτεύω τὴν ἄφιξιν· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλῆ κ. βεβαίαν τῆς παρουσίας εἶχεν τὴν γνῶσιν· dann: διατί δέ φησιν, ἦλθες ἡμᾶς ἀπολέσαι; οὐκέτι γὰρ ἡμῖν δίδως χώραν κτλ. Tert. adv. Marc. 4, 7: venisti perdere nos, scio qui sis, sanctus Dei . . . adicit, venisti perdere nos; adeo iudicis et ultoris, et ut ita dixerim, saevi Dei filium agnoverat Jesum non optimi illius et perdere et punire nescientis.

[3] Win. 66, 5, 581 f. Krüg. 61, 6, 2. Fritzſche z. St.

[4] Victor: καὶ διὰ τοῦ φόβου ἐπιγινώσκει τὸν πάντων δεσπότην. Beda: non voluntatis ista confessio est . . . sed necessitatis extorsio, quae cogit invitos confiteri.

[5] Euthym.: κολακεύων αὐτόν, ἵνα φείσηται αὐτοῦ. Janſ., Reiſchl. Tertullian (adv. Marc. 4, 7) motivirt die Schmeichelei eigenthümlich: plane (increpuit illum) ut invidiosum et in ipsa confessione petulantem et male adulantem, quasi haec esset summa gloria Christi, si ad perditionem daemonum venisset, et non potius ad hominum salutem qui nec discipulos de subactione spirituum, sed de candida salutis gloriari volebat.

* Λέγων iſt gegen ℵ A Tiſch. beizubehalten.

[6] Tert. adv. Marc. 4, 8. Victor: οὐδὲ γὰρ ἔχρηζεν ἡ ἀλήθεια τῆς ἀπὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων συστάσεως, οὐδὲ ταῖς τῶν ἀντικειμένων μαρτυρίαις σεμνύνεσθαι. Pſeudo-Chryſ., Euthym., Maldon. Aus einer Stimmung Jeſu und einer gewiſſen Scheu, „mit welcher er ſelbſt dieſe Fortſchritte ſeines Thuns, die gewaltigen Zeichen, welche von ihm ausgingen, betrachtete“ (Weizſ., Unterſ. S. 366) könnten die Verbote nur abgeleitet werden, wenn ſich Jeſus über ſeinen Beruf und ſeine Macht nicht von Anfang an klar geweſen wäre. Dagegen ſpricht aber ſchon die ſtarke Conſequenz in dieſen Verboten.

Zeit und nicht aus solchem Munde. Marcus wollte aber zeigen, daß Jesus auf ein solches Bekenntniß nichts gab und die Einwirkung desselben auf das Volk verhinderte, um jeder Aufreizung und Erregung vorzubeugen. Dagegen darf nicht eingewandt werden, daß sich diese Verbote auf die Zeit nach dem Ausfahren beziehen (Meyer, Weiß), denn 1, 34 sind ἐξέβαλεν und οὐκ ἤφιεν λαλεῖν gleichzeitig zu nehmen. Wir haben im N. T. nirgends ein Beispiel dafür, daß ein ausgetriebener Geist noch den Versuch macht, mit Jesus zu sprechen. Dieß geschieht immer, so lange er noch dem Besessenen innewohnt. 3, 12 sind allerdings die πνεύματα ἀκάθαρτα Subject, aber daß sie noch nicht ausgetrieben sind, geht aus: ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ hervor. αὐτῷ bezieht sich auf den Dämon, der bisher sprach, weßhalb auch das Hauptsubject Ἰησοῦς beigefügt ist. — V. 26.* σπαράσσειν = hin- und herzerren (Luk. μηδὲν βλάψαν αὐτόν, d. h. ohne ihm irgend einen Körpertheil wesentlich zu schädigen) kommt im N. T. nur noch Marc. 9, 26 und Luc. 9, 39 vor, ist aber bei den Griechen häufig. Der böse Geist will, da er doch einmal seine Wohnung verlassen muß, vor dem Ausfahren noch einmal seine Kraft zeigen und seine Lust auslassen (Pseudo-Chrys., Greg., Maldon.). Wenn daraus auch nicht hervorvorgeht, daß der Geist aus dem Besessenen gesprochen hat[1], so doch dieß, daß er denselben ganz in seiner Gewalt hat. Je größer aber die Kraftanstrengung und Bosheit des Dämons ist, desto großartiger erscheint die Macht des Heiligen Gottes, der ihn mit Einem Worte zwingt, seine Wohnung zu verlassen. — V. 27.** Der Eindruck des Wunders auf die Zuschauer war ein so gewaltiger, daß sie in Staunen versetzt wurden. θαμβεῖν heißt bei den Griechen erstaunen, erschrecken; mit dem Accus. anstaunen, über etwas erschrecken, im Passiv: in Staunen oder in Schrecken versetzt werden. Letztere Bedeutung allein hat das Verbum bei den LXX (1 Macc. 6, 8; Weish. 17, 3), aber dennoch ist dieselbe im Marcusevangelium, welches das Wort allein im N. T. gebraucht (10, 32; mit ἐπί 10, 24), nicht festzuhalten (Schegg), sondern die Bedeutung: in Staunen versetzt werden (Meyer, W. Grimm) vorzuziehen. Denn wollte man die andere Bedeutung auch hier noch fest halten, so wäre dieß doch schwierig 10, 24: οἱ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ und unmöglich 10, 34, wo θαμβεῖσθαι dem φοβεῖσθαι gegenübersteht. Die von Schegg citirte Parallele Apg. 9, 6 τρέμων τε καὶ θαμβῶν εἶπε entscheidet, abgesehen von der textkritischen Unsicherheit (Lachm., Tisch., Trg. haben sie getilgt) nicht, weil es unbestritten ist, daß θαμβεῖν so gebraucht wurde. Aber auch an sich entspricht das große Staunen dem Zwecke des Marcus besser, denn er will überall in diesem Abschnitt den günstigen Eindruck hervorheben. Daß man einmal nur an den glaubt, „vor dem man zittert" (Schegg), ist doch weniger neutesta-

---

* Statt κρᾶξαν (A C Δ) ist nach ℵ B L Orig., Tisch., Trg. φωνῆσαν zu lesen, das wegen des folgenden φωνῇ μεγ. und V. 23 leicht in κρ. verändert werden konnte.

[1] Victor: διὰ τοῦτο δὲ συνεχώρησεν αὐτὸν ῥίψαι τὸ δαιμόνιον, ἵνα δῆλον γένηται ὅτι τὸ δαιμόνιον ἦν ὁ λαλήσας, καὶ οὐκ ἄνθρωπος ὁ φθεγξάμενος. Pseudo-Chrys.

** Πρὸς αὐτούς (Rec.) oder πρὸς ἑαυτούς (A C D Δ Trg.) ist aus αὐτούς (ℵ B Tisch.) entstanden. πρός ist aus Lucas. Mit ℵ B L Lachm., Tisch., Trg. lies: διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν καί u. s. w., obwohl die Doppelfrage: τί ἐστιν τοῦτο; τίς ἡ διδ. ἡ καινὴ αὕτη; der Rec. zum Stile des Marcus paßt (6, 2. 11, 28).

mentlich, denn auch die Dämonen glauben und zittern[1]. Die natürliche Folge des Staunens war ein gegenseitiges Befragen, woher dieß komme. συζητεῖν = zusammen untersuchen, im N. T. streiten. Die Lesart πρὸς ἑαυτούς könnte man nach Lucas mit πρὸς ἀλλήλους erklären. Ein inneres Ueberlegen wie bei διαλογίζεσθαι ἐν wird im N. T. nie durch συζητεῖν ausgedrückt[2]. Der aufgeregten Stimmung der Zuschauer entspricht es, daß sie zuerst alles, was sie gesehen haben, in den allgemeinen Ausruf zusammenfassen: was ist dieses? und dann die beiden Eindrücke, welche sie erhalten haben, specialisiren. Denn bei jeder Lesart müssen Lehre und Wunder auseinander gehalten werden. Setzt man mit Tisch. das Kolon nach ἐξουσίαν, so heißt es: eine neue Lehre in Macht und den unreinen Geistern gebietet er. Auch der Uebergang zum verb. fin. paßt ganz gut zu der lebhaften Stimmung. κατ' ἐξουσίαν correspondirt dem ὡς ἐξουσίαν ἔχων V. 22. Der Gegensatz zu den Schriftgelehrten liegt nicht im Teufelaustreiben[3], sonst wäre V. 22 unerklärlich. Diese Analogie könnte aber gegen die Tischendorf'sche Interpunction zu Gunsten Lachmanns (Bisp., Schegg, Volkm., Trg.), der κατ' ἐξουσίαν zum Folgenden zieht, geltend gemacht werden, fällt aber für die Lesart nicht in die Wagschale, weil κατ' ἐξ. leichter so verbunden werden kann und ἐν ἐξουσίᾳ Luc. 4, 37 auch wirklich so verbunden ist. „κατ' ἐξουσίαν καί ist einfach, gut griechisch, leicht verständlich, während καινὴ κατ' ἐξ. nach Stellung und Construction ungewöhnlich und hart wäre" (Schegg, 1, 267). Allein καί weist in Verbindung mit dem vorangestellten κατ' ἐξ. doch auf eine andere ἐξουσία, nämlich die der Lehre, zurück[4], weßhalb auch Lucas, welcher der διδαχή das allgemeinere λόγος substituirt und καινή weggelassen hat, es umgeht durch die Wendung: ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει. Dagegen ist zuzugeben, daß die Verbindung von κατ' ἐξ. mit καινή befremdet[5]. Deßhalb ist dieselbe aufzugeben und κατ' ἐξουσίαν adverbial = in Macht oder mit Macht, nach bekanntem griechischen Sprachgebrauch (Krüg. a. a. O.) zu erklären (Philem. 14; 1 Petr. 3, 7; Röm. 10, 2;

---

[1] Vulg.: mirati sunt. Beda: admirantur. Maldon.: prae timore obstupefacti, fügt aber bei: timuerunt ergo illi et admirati sunt Christum. Jans. s.: obstupuerunt. Significat enim plus aliquid quam timorem vel admirationem . . . nam verba quae sequuntur (post θάμβος Luc. 4, 36) admirantium sunt verba.

[2] Auch bei den Griechen ist diese Bedeutung nicht belegt, wohl aber ζητεῖν πρὸς ἑαυτόν (Luc. Lexiphan. 17; adv. Indoct. 19). Daraus läßt sich aber für συζητεῖν nicht dieselbe Bedeutung ableiten, indem man σύν im Sinne von apud animum suum nimmt, (Fritzsche), so daß πρὸς ἑαυτούς abundirt, denn σύν in Compositen bedeutet theils Verbindung, theils Mitwirkung (Krüg. 68, 46, 2). Die Berufung auf συλλυπούμενος 3, 5, wo auch W. Grimm apud animum dolens erklärt, beweist nichts, weil auch dort diese Bedeutung sehr bestritten ist. Die dafür aus dem Griechischen angeführten Stellen sind sehr zweifelhaft. σύνοιδα, συνείδησις, συντηρῶ können auch anders als durch secum oder apud animum erklärt werden.

[3] Euthym.: οἱ μὲν γὰρ ἐδίδασκον μόνον, ὁ δὲ Χριστὸς ἔτι καὶ δαίμονας ἀπήλαυνε κατ' ἐξουσίαν. Ἐξουσιαστικὸν γὰρ τὸ Φιμώθητι καὶ τὸ Ἔξελθε.

[4] Ein Gegensatz zu jenen „qui magicis quibusdam artibus, aut precibus certis, aut invocatione nominis divini daemonia expellebant" Jans., Fr. Luc. u. a. ist nicht anzunehmen.

[5] Das einzige Beispiel für eine derartige Verbindung ist Thuk. 4, 81, 2: κατὰ πάντα ἀγαθός, wozu Krüger bemerkt: κατά wird selten zugefügt. Lobeck z. Soph. Aj. 1415. In der Grammatik (68, 25, 5) geht er gar nicht darauf ein.

Apg. 3, 17), aber trotzdem ist es mit dem Vorhergehenden zu verbinden, denn aus τί ἐστιν τοῦτο; ist zu διδαχὴ καινή die Copula ἐστιν zu ergänzen und κατ' ἐξ. als Prädicat des Ganzen zu nehmen: eine neue Lehre in Macht, wie Philem. 14: ἵνα μὴ ὡς κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. Daß im Vorhergehenden sich die Gewalt im Sinne von Vollmacht auf den Lehrer und nicht auf die Lehre bezieht, spricht nicht gegen diese Erklärung, da auch hier der modus des διδάσκειν, nicht die διδαχή, charakterisirt wird. Auch die Reflexion, welche in der Rückbeziehung auf V. 22 liegt und voraussetzt, daß sie sich schnell „von ihrem Entsetzen zu einer ruhigen, kalten Antwort erhoben" hätten, ist ohne große Bedeutung, denn eine Reflexion ist schon in διδαχὴ καινή enthalten[1], so daß etwas Mehr nicht schwer wiegt. Könnte übrigens angesichts der Parallele bei Lucas die Reflexion nicht dem Marcus zur Last fallen? In Betreff des Weiteren ist allerdings die Reflexion auf Seiten des Lucas, der an der Erwähnung der διδαχή nach dem Wunder Anstoß genommen und deßhalb den Nachdruck auf den Eindruck, welchen das Wunder hervorbrachte, gelegt hat[2]. Dieß ist aber, selbst wenn Lucas den Marcus kannte, keine fehlerhafte Copie, sondern eine bewußte und erlaubte Abweichung. Durch eine solche Auffassung wird der Fehler der modernen Kritik, welche überall eine sklavische Abhängigkeit und darum bei Differenzen Verstöße annimmt, vermieden, ohne daß man mit dem Rückzug zur Katechese auf eine Erklärung verzichtet.

Indem Marcus diese bedeutungsvolle Rede der Zuhörer und Zuschauer referirt, beweist er, daß Jesus schon bei seinem ersten Auftreten seine übernatürliche Vollmacht bekundete und in seiner ganzen Erscheinung die Leute zur Bewunderung fortriß. Der Nachdruck liegt nicht auf καινή, sondern auf κατ' ἐξουσίαν. Denn hierin hatten die Zuhörer schon vorher das unterscheidende Merkmal erkannt. Neu im strengen Sinne konnte den Juden die Lehre Jesu überhaupt nicht vorkommen, weil Jesus selbst in der Bergpredigt sich eng an das A. T. anschloß und nur zur geistigen Vollendung fortschritt, wodurch zwar ein Gegensatz hervorgerufen, aber das einheitliche Princip gewahrt wurde. Auch später ist der Vorwurf der Juden nicht gegen die Neuheit der Lehre, sondern gegen die Uebertretung des Gesetzes und der Ueberlieferungen gerichtet. An jener hätten sie weniger Anstoß genommen, wenn nur ihre politischen Messiashoffnungen erfüllt worden wären. — V. 28.* Marcus begnügt

---

[1] Die Beziehung der διδαχή auf die Worte, mit welchen der Geist ausgetrieben wurde (Theophyl., Mald., Jans., Bisp.), ist bei Marcus unstatthaft.

[2] Hilgenfeld (Evv. S. 127) glaubt, es sei echt judenchristlich, daß das Wunder als Beglaubigung der neuen Lehre erscheine. Lehre und Wunder zusammen (1, 38 f. 3, 14 f. 6, 2. 7. 12 f. 16 ff.) wie in den pseudoclementinischen Schriften (Recogn. 1, 6. 8. Hom. 1, 6. 10). Aber die angeführte Stelle zeigt die Wunder nur als Motiv des Glaubens (τοῦ πιστεύεσθαι χάριν). Während H. den λόγος bei Lucas für secundär erklärt, ist Baur (Marcusev. S. 10) der entgegengesetzten Ansicht. Er argumentirt aber zu Ungunsten des Marcus auf Grund der aus Lucas hereingekommenen Lesart, wornach ὅτι aufzunehmen und διδαχή Subject wäre.

* Εὐθύς fehlt ℵ* Min.; πανταχοῦ ℵ* A D Δ It. Vulg. Syr. Lachm., kann aber wegen des Folgenden als überflüssig weggelassen worden sein. ℵ° B C L Tisch. u. a. behalten es bei. Trg. [ ]. καί ist wieder mit δέ vertauscht.

sich nicht damit, die Wirkung auf die Zuschauer zu berichten, sondern fügt gleich hinzu, daß der Ruf von ihm (Jesus) alsbald nach allen Seiten hin verbreitet wurde. ἀκοή (von ἀκούειν) Gehör, das Gehörte, der Ruf, mit dem Genit. obj.[1]. Auch hier hat Lucas wieder die Erklärung (ἦχος περὶ αὐτοῦ). Die περίχωρος τῆς Γαλιλαίας = die Umgebung Galiläa's wurde wegen Matth. 4, 24 (εἰς ὅλην τὴν Συρίαν) schon durch Euthymius von diesem Galiläa umgebenden Lande erklärt. Die philologischen Gründe sprechen für diese Erklärung[2], aber der Zusammenhang ist gegen dieselbe. Denn der Ausspruch würde doch sehr hyperbolisch lauten und Galiläa würde ganz übergangen sein, während es bei Matthäus in Syrien inbegriffen ist. Deßhalb ist Γαλιλαίας der Genitiv des Inhalts = die galiläische Umgebung Kapharnaum's (Luc. 8, 37; Win. 30, 1. 2, 176). Lucas beseitigt die Schwierigkeit, indem er schreibt: εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

§ 12.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

1, 29—34 (Matth. 8, 14—17. Luc. 4, 38—41).

Marcus und Lucas verbinden diese Erzählung so eng mit der vorhergehenden, daß man eine historische Zusammengehörigkeit beider annehmen muß. Da Marcus durch die Nennung der beiden Brüderpaare, an deren Spitze sein Gewährsmann Petrus steht, seine Quelle andeutet und den Zusammenhang mit der Berufung derselben bewahrt, so liegt kein Grund vor, ihn von einer andern Quelle abhängig sein zu lassen. Aber auch die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus ist nicht erweisbar. Wenn er nur den Petrus nennt, so entspricht dieß der Stellung der Erzählung, welche von der Berufung der Brüderpaare weit weg ist. So gut er als Späterer die andern Namen seiner vorausgesetzten Quelle auslassen konnte, so leicht konnte er sich als Früherer auf das für ihn Nothwendige beschränken. Die Anordnung hing aber bei ihm von der Bergpredigt ab, mit welcher die Erzählung vom Knechte des Hauptmanns verbunden war. Da Marcus beide überging und auch die Heilung des Aussätzigen nicht an die Spitze des Wunderberichts stellen wollte, so kam er auch bei der Berücksichtigung des Matthäus auf die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Diese war auch für seine Leser, als die vormaligen Zuhörer des Petrus, von besonderem Interesse und gab Gelegenheit, dem Bilde von dem die bösen Geister besiegenden mächtigen Gottessohne ein Bild des barmherzigen Wohlthäters folgen zu lassen.

---

[1] Matth. 4, 24. 14, 1. Marc. 13, 7. Win. 30, 1, 174. Bei den Griechen mit Gen. obj. et subj. Plat. Phädr. 274, C. Pass. 1, 78. Deßhalb ist ἀκούειν τινός = comperire ex aliquo hier nicht zu vergleichen. Euthym.: ἀκοὴν δὲ καὶ ἦχον, τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην λέγουσιν.

[2] Fritzsche, Meyer: ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου. Matth. 3, 5. Luc. 3, 3. Schegg bemerkt dagegen, man sehe Luc. 7, 17, wie in diesem Falle der Satz lauten müßte: ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ, aber dieß beweist nur, daß man sich deutlicher so ausdrücken konnte, aber nicht, daß man es mußte.

V. 29.* Zum Subject gehören außer Jesus Petrus und Andreas. Die beiden anderen werden extra als Begleiter genannt. Warum Marcus nicht schreiben konnte: sie (Jesus, Simon, Andreas) kamen in das Haus (Scholten), ist unerfindlich, aber unnöthig ist es, Jacobus und Johannes auch zum Subject zu nehmen. ἐξελθόντες dient nicht zur Erklärung des εὐθύς, sondern gehört zu ἦλθον: sogleich, nachdem sie aus der Synagoge gekommen waren, kamen sie u. s. w. Das ἐξελθόντες veranschaulicht den Vorgang wie V. 21 das verdächtige εἰσελθών. Weniger das Weggehen als vielmehr die schnelle Aufeinanderfolge der Wunder will betont werden (Mald.). εἰς τὴν οἰκίαν steht bei allen drei Synoptikern, woraus folgt, daß der von Bethsaida gebürtige Apostel sich in Kapharnaum häuslich niedergelassen hatte. Die Beifügung des Andreas bei Marcus berechtigt nicht zu dem Schlusse, daß das Haus des Petrus sein väterliches Haus war (Hilgenf.), sondern erklärt sich aus der kurz vorher berichteten Berufung der wohl in demselben Hause wohnenden Brüder. Fügt doch Marcus auch noch die Namen der Zebedäiden hinzu. Da die Erkrankung nicht erst am gleichen Tage eingetreten sein konnte (κατέκειτο πυρέσσουσα. Matth.: βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν. Luc.: ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ), so hatte Jesus die vorhergehende Nacht schon im Hause des Petrus zugebracht. Wahrscheinlich wählte er mit seinen Jüngern die öffentliche Herberge oder das Haus eines Gastfreundes zum Nachtquartier. — V. 30. κατακεῖσθαι vom Darniederliegen der Kranken Joh. 5, 6; Apg. 28, 8; Herod. 7, 229. πυρέσσουσα fiebernd, am Fieber. λέγειν τινὶ περί τινος mit einem über jemanden reden (8, 30; Matth. 11, 7)[1]. Lucas schreibt dafür ἠρώτησαν, woraus man (Jans., Fritzsche, Schegg u. a.) folgert, daß die Jünger nicht Subject sind, weil diese nie etwas für sich verlangten (Schegg). Letzteres ist wegen Marc. 10, 35; Matth. 19, 27 ff. nicht ohne Restriction einzuräumen. Für das andere spricht der Umstand, daß Marcus gern das unbekannte Subject (man) wählt. Doch scheint αὐτῷ bei λέγουσι die Jünger als Subject zu verlangen, andernfalls hätten die Leute des Hauses sich doch nicht an Jesus allein gewandt, um die zu erwartende mangelhafte Aufwartung zu entschuldigen. Außerdem würde dadurch eine Abweichung von Lucas hervorgerufen[2]. Denn wenn die Verlegenheit bei der plötzlichen Erkrankung der Hausfrau (als welche die Schwiegermutter erscheine) so groß war, so ist es den Hausleuten gar nicht eingefallen, Jesus um die Heilung zu bitten. Die Apostel aber waren eben Zeugen der Teufelaustreibung und dadurch von selbst herausgefordert, Jesus um die Heilung anzugehen. Jesus wollte mit den Jüngern das Mahl in dem Hause einnehmen und hat es (διηκόνει V. 31) auch eingenommen. An den Sabbaten pflegte man die Mahlzeit spät zu halten, denn nach Josephus war es Sitte, erst um die sechste Stunde das Frühstück zu

---

* Der Plural ἐξελθόντες ἦλθον ist nach ℵ A C L Δ Verss. Tisch. beizubehalten, da die Parallelen den Singular haben. Eine Conformation nach V. 21 wäre allerdings möglich, aber wenn schon dort die Begleiter des Herrn absichtlich mit erwähnt sind, so kann dieß hier um so weniger auffallen, wo Marcus die Zeugen des Wunders anführt.

[1] Die Griechen setzen λέγειν περί τινος = über einen oder über eine Sache sprechen (Pass., Krüg. 61, 6, 4; 68, 30, 1. Bäuml. 478, 3).

[2] So auch die Vertreter der Marcushypothese, obwohl sie unter dem imperſonellen λέγουσιν die Brüder suchen. Von einer Bitte weiß Marcus noch nichts (Weiß).

genießen[1]. Ob es aber allgemein Sitte war, die coena erst Abends zu halten (Schegg), ist fraglich. Josephus l. c. entscheidet dafür nicht, da er während des Krieges ein außerordentliches Gelage um die zweite Stunde der Nacht halten konnte, und bei einem ackerbautreibenden Volke wäre diese Sitte doch befremdlich (Winer R.-W. 1, 47). — V. 31.* ἐγείρειν ist nicht = aufrichten im Sinne von heilen (Pass. 1, 760) und wird auch von Theophylakt, der gewöhnlich dafür genannt wird, nicht so genommen, denn er faßt nur das Ganze in dem Ausdruck heilen zusammen[2]. Die Heilung wird als unmittelbare Folge des durch das Ergreifen der Hand bewirkten Aufrichtens mit ἀφῆκεν κτλ. besonders erwähnt. Da aber ἀφῆκεν nach ἤγειρεν steht, so macht die Darstellung des Marcus den Eindruck, daß es sich nur um das Aufrichten im Bette handle. Matthäus hat ἀφῆκεν vorangestellt und das Passiv ἠγέρθη gewählt, das Lucas mit ἀναστάς wiedergibt. In gleicher Bedeutung steht ἐγείρειν 9, 27; Apg. 3, 7. Dem entspricht auch κρατήσας τῆς χειρός (vgl. 5, 41; Matth. 9, 25; Luc. 8, 54). κρατεῖν heißt zwar Gewalt haben, herrschen, sich einer Sache bemächtigen, kann aber hier doch nicht in diesem strengen Sinne = firmiter apprehendere manu (Fritzsche), sondern einfach = ergreifen genommen werden. Matthäus hebt mit ἥψατο mehr die Heilmethode hervor, Lucas führt bloß die Worte an. Gewöhnlich waren beide verbunden (Matth. S. 254), nur die Dämonischen wurden stets durch das bloße Wort geheilt (Matth. 8, 16. 32; 9, 33; 12, 22; Marc. 1, 25. 34; 5, 12; Luc. 4, 41). Manche Exegeten (Victor[3], Jans., Schegg, J. Grimm u. a.) finden darin einen Beweis für die wahre Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur. Doch galt die Händeauflegung und deßhalb wohl auch die Berührung allgemein als Symbol der Mittheilung übernatürlicher Gaben. Aber weder dieses noch jenes läßt sich auf irgend eine sympathetische Einwirkung zurückführen. Denn abgesehen von dem sehr problematischen Erfolge solcher Curen ist eine so schnelle Heilung eines Fiebers unerweislich. Solche rationalistische Erklärungen machen den Ruf Jesu selbst zu einem Wunder oder müssen überhaupt Alles verwerfen. Wollte man selbst annehmen, daß die Galiläer sich bei diesem „rationellen Wunder" einfach an den Erfolg hielten und diesen wunderbar fanden (Keim), so hätte dieser Glaube doch nicht so lange anhalten und das Grab Christi nicht überdauern können. Die eigene Wunderthätigkeit der „Galiläer" will ich nur nebenbei erwähnen. Das bei allen Synoptikern vorkommende διηκόνει schildert kurz, aber anschaulich die schöne Scene im Hause des Petrus, die man, nicht mit Unrecht, mit der Hochzeit zu Kana verglichen hat. Sie hat noch den Vorzug

---

[1] Vit. 54: ἕκτη ὥρα, καθ' ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν. Daß dieses das Mittagsmahl (ἄριστον = δεῖπνον μεσημβρίας) sei (Keim 2, 166 Anm. 6) geht weder aus dem Wortsinn noch aus 1 Kön. 20, 16 hervor, wenn man nicht gerade die erste Mahlzeit statt der Hauptmahlzeit so nennen will.

* Αὐτῆς nach χειρός ist (ℵ B D L) zu streichen. εὐθέως (A Δ) ist zu wenig bezeugt und steht sonst nicht nach dem zugehörigen Wort.

[2] Καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετὸς εὐθέως.

[3] Χεῖρα ἐκτείνας ὁ λόγος σωματικήν, τὴν πυρ. ἤγειρεν, δεικνὺς γὰρ τὴν πρὸς τὸ ἴδιον σῶμα ἕνωσιν ἀδιαίρετον, δι' αὐτοῦ ὡς ἐπὶ πάντας θεοσημείας εἰργάζετο.

der stillen Zurückgezogenheit vor jener. Es kann auffallen, daß nicht die Hausfrau diesen Dienst erwiesen hat. Hieronymus hat aus der Nichterwähnung derselben geschlossen, daß sie nicht mehr am Leben gewesen sei (adv. Jov. 1, 26), allein dieser Schluß wäre nur berechtigt, wenn uns der Evangelist auf Grund seiner Petrusquelle eine Schilderung der Familie hätte geben wollen, was nicht der Fall ist. διηκόνει von der Schwiegermutter gesagt ist ein Beweis ihrer vollständigen Genesung. Was aber sonst noch von der Frau und Tochter (in den περίοδοι Πέτρου Hier. l. c.) berichtet wird, ist so apokryph, daß kein Werth darauf zu legen ist. Eusebius erzählt von Clemens Alex. (Strom. 3, 6 p. 535 P.), daß derselbe gegen die Verurtheiler der Ehe unter den Aposteln auch den Petrus als Gatten und Vater aufführe. Petrus habe aber seine Frau, als sie zum Martertode geführt wurde, voll Freude über ihre Erlösung, ermuntert und getröstet (Strom. 7, 11 p. 869; Eus. 3, 31). Daß 1 Kor. 9, 5 nicht von der Begleitung des Petrus durch seine Frau auf den Missionsreisen zu erklären ist, wie die protestantischen Exegeten allgemein annehmen, haben schon die Väter bemerkt, indem sie dazu auf Matth. 18, 27 ff.; Marc. 10, 28 ff. hinweisen.

V. 32 ff. Nachdem Jesus bereits zwei charakteristische Wunder vollbracht hatte, verbreitete sich sein Ruf in die ganze Stadt, so daß von allen Seiten die Kranken zu ihm gebracht wurden. Die dadurch hervorgerufene Scene schildert Marcus im Unterschiede (δέ) zu dem idyllischen Bilde, welches mit dem Imperfect διηκόνει kurz gezeichnet worden ist, um eine allgemeine Charakteristik der Heilthätigkeit Jesu in imperfectischer Rede zu entwerfen. Die genaue Zeitangabe ist wegen des Sabbats beigefügt, da vor Sonnenuntergang an demselben nichts gearbeitet, also auch keine Kranken herbeigeschleppt und geheilt werden durften. ὀψίας γενομένης, als es Abend geworden war, ist für heidenchristliche Kreise zu unbestimmt, deßhalb setzt Marcus, zugleich seiner schildernden Manier nachgebend, ὅτε ἔδυσε ὁ ἥλιος hinzu (1, 35; 14, 12; 16, 2) [1]. Matthäus (8, 16) hat nur ὀψίας γενομένης, das bei ihm zudem überflüssig zu sein scheint, weil er den Sabbat gar nicht erwähnt hatte, wenn man nicht eine Zeitbestimmung nach der am Abend stattfindenden Hauptmahlzeit annehmen will (Hilgenf.). Diese kann aber Marcus nicht beabsichtigen, da er sonst sein εὐθύς nicht weggelassen hätte. Die Beziehung des ὀψίας γενομένης bei Matthäus auf die Zeit von 3—6 Uhr (Keim) nimmt der Zeitbestimmung allen Werth, obwohl die Rücksicht auf das nachher berichtete Uebernachten bei Marcus und Lucas eine Steigerung erklären würde. Vielmehr ist anzunehmen, daß für judenchristliche Leser sich aus ὀψίας γεν. von selbst ergab, daß der Vorgang sich am Sabbat abspielte. Da Matthäus die Sabbatübertretungen erst in c. 12 berichtet, so unterließ er in diesem Abschnitte, welcher nur die Heilthätigkeit darstellen sollte, die Hervorhebung des Sabbats. Lucas hat bloß δύνοντος τοῦ ἡλίου (4, 40) geschrieben, weil ihm die Verdoppelung des Marcus überflüssig erschien, was sie in der That auch ist, wenn man vom Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums abstrahirt. Dieß spricht aber gegen die Behauptung der Vertreter der Griesbach'schen

[1] Victor: οὐχ ἁπλῶς πρόσκειται τὸ δύνοντος τοῦ ἡλίου. ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνόμιζον μὴ ἐξεῖναί τινι θεραπεύειν σαββάτῳ, τούτου χάριν τοῦ σαββάτου τὸ πέρας ἀνέμενον. Theophyl., Jans.

Hypotheſe, daß Marcus die Ausdrücke des Matthäus und Lucas combinirt habe. Nicht mehr Wahrſcheinlichkeit hat die umgekehrte Behauptung, daß Matthäus und Lucas ſich je nach ihrem Sprachcharakter in den Ausdruck des Marcus getheilt haben. Die Weglaſſung des Sabbats wäre bei einer ſolchen Schriftſtellerei im Matthäusevangelium geradezu gedankenlos. Konnte aber der Evangeliſt die ganze Erzählung in einen andern Zuſammenhang ſtellen und von den Sabbatheilungen trennen, ſo iſt ihm auch zuzutrauen, daß er ſelbſtändig den für ſeine Leſer paſſenden Ausdruck fand. Daran will ich nicht erinnern, daß dieſe Annahme dem ſonſt recipirten Axiom, daß die Reflexion ein Zeichen des ſecundären Charakters ſei, offen widerſpricht. Bei Lucas trifft dieß nicht zu, da ſein Ausdruck an ſich klar iſt. Weil in Paläſtina die Abenddämmerung nur kurze Zeit anhält, ſo mußten die Heilungen ſchnell vorgenommen werden. Dafür ſpricht auch das οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια. Lucas bemerkt übrigens, daß Jeſus jedem einzelnen Kranken die Hände auflegte. ὅτε ἔδυσε kann für das Plusquamperfect: als untergegangen war, oder für den eigentlichen Aoriſt: als unterging, erklärt werden. πρὸς αὐτόν zu ihm, d. h. in das Haus, in welchem er ſich befand. Dieſes kann dem Zuſammenhange nach nur das Haus des Petrus geweſen ſein. Für πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας hat Lucas wieder die richtige Erklärung: πάντες, ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας. Dagegen erwähnt er beim Herbeibringen die Beſeſſenen nicht, während Matthäus ſie allein nennt. Die Heilung erſtrecken beide mit Marcus auf beide Klaſſen. Marcus iſt alſo auch hier genauer in der Darſtellung. Wäre dieß nicht ſein allgemeiner Charakter, ſo würde ich auch hier ſagen, er ergänzt den Bericht ſeines Vorgängers. Als Geheilte nennt Marcus πολλοὺς κακῶς ἔχοντας, Matthäus πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, letzteres iſt an ſich wahrſcheinlicher, da Jeſus nicht einzelne Kranke ungeheilt fortgeſchickt haben wird [1]. Der Ausdruck des Marcus erklärt ſich aber auch aus dem vorangehenden πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας. Die πάντες ſind eben πολλοί geweſen. Genauer hieße es freilich: ἐθεράπευσε τοὺς πολλοὺς τοὺς κακῶς ἔχοντας (Röm. 5, 19; Fritzſche). Bei den Beſeſſenen wäre es noch auffallender, wenn nicht alle geheilt worden wären, weil von ihnen keine Dispoſition verlangt und die Herrſchaft der Dämonen von Jeſus nicht geduldet werden konnte. Hätte die Zeit nicht mehr gereicht, alle zu heilen (Weiß), ſo würde man doch irgend eine Andeutung davon erwarten. πάντες ζητοῦσιν genügt dafür nicht, weil dort die Kranken nicht genannt werden. Demgemäß bin ich mit Schegg der Anſicht, daß, entgegen der Erklärung der Alten [2], bei

[1] Daraus, daß die Evangeliſten nie berichten, Jeſus habe eine Bitte um Heilung abgeſchlagen, folgt nicht ſicher, daß es nie geſchehen iſt (Schegg), denn ſie konnten ja Gründe haben, dieſe Fälle nicht zu berichten. Dennoch zeigt der Bericht über den Beſuch in Nazareth (Matth. 13, 58. Marc. 6, 5), daß nur der Mangel einer guten Dispoſition die Heilthätigkeit Jeſu hinderte. Eine ſolche iſt aber bei den herbeigebrachten Kranken anzunehmen.

[2] Caten. Possin.: Cur non dixit et sanavit omnes, sed pro eo multos posuit? fortasse quibusdam infidelitas impedimento fuit ne sanarentur. Die andern Möglichkeiten werden gleichfalls angeführt: τὸ πολλοὺς ἢ πάντας λέγων κατὰ τὴν συνήθειαν τῆς γραφῆς οὕτω πολλάκις κεχρημένης τῇ λέξει (Röm. 5, 19), ἢ πολλούς φησι τοὺς πιστεύσαντας εἰς αὐτόν, καὶ ὧν ἡ πίστις τὴν ἴασιν ἐπεσπάσατο (Cat. Cram.). Die erſte Erklärung: πολλοί = πάντες geben auch Euthym., Theophyl., Janſ., Grot u. a.

Marcus nicht die genauere Angabe vorliegt, obwohl sein Bericht im Uebrigen eine bessere logische Disposition zeigt[1]. Da Marcus die Kranken neben den Besessenen nennt, so will er deutlich diese von jenen unterscheiden (Euthym.). ἤφιεν hier und 11, 16 von dem Thema ἀφίω, von welchem auch ἀφίομεν Luc. 11, 4, ἀφίουσιν Apg. 11, 9 gebildet sind, mit dem Augment vor der Präposition, wie es später häufig gesetzt wurde (Winer 12, 1, 69; 14, 3, 77). Sonst findet sich diese (prorsus barbara, Fritzsche) Form nur noch bei Philo (leg. ad Cai. § 30 p. 1021), dagegen kommt das doppelte Augment im Imperfect: ἠφίει oft vor (Krüger zu Thuk. 2, 49, 1 und Gram. 38, 1, 4). ὅτι dient nicht zur Bezeichnung des Objects (Bl., W. Grimm: περὶ τούτου, ὅτι), sondern ist = weil, da λαλεῖν wohl auch wie λέγειν construirt (Pass.), aber im N. T. nie = λέγειν gebraucht wird. Was sie von Jesus wußten, erklärt Lucas: ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι. Pseudo-August (Quaest. ex N. T. q. 66) betont τὸν Χριστόν im Unterschied vom Gottessohn, Beda glaubt, der Teufel habe bei der Versuchung nicht herausgebracht, ob er auch der Gottessohn sei; jetzt sei er durch die Wunder zur Erkenntniß oder vielmehr zur Vermuthung davon gekommen. Deßhalb sei die, übrigens ebenso unrichtig interpretirte, paulinische Stelle (1 Kor. 2, 8) nicht auf eine Unkenntniß von Christus oder dem Gottessohne zurückzuführen, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. Das Verbot ist wie V. 25 zu erklären. Die regelmäßige Ertheilung desselben ist durch das Imperfect (οὐκ ἤφιεν) angedeutet.

§ 13.

Der Rückzug aus Kapharnaum.

1, 35—39 (Luc. 4, 42—44).

Jesus entfernte sich aus Kapharnaum, in welchem er durch Lehre und Wunder seine Person und Sendung hinlänglich verständlich gemacht hatte, um sich dem großen Andrange zu entziehen und auch andern das Wort Gottes zu verkündigen. Marcus will zeigen, daß Jesus sich nicht nur an einem Ort, sondern überall in Galiläa geoffenbart und als Gottessohn bewährt habe. Denn Jesus suchte nicht seine Ehre, mied vielmehr die äußere Anerkennung seiner Wunder und wünschte nur, daß die Wohlthaten seiner Lehre und seiner Heilthätigkeit möglichst vielen empfänglichen Unglücklichen zu theil werden[2]. Jesus gibt dafür nur die Lehrthätigkeit als Grund an, nicht

[1] Wer die großen Differenzen in der Beurtheilung solcher Erscheinungen kennen lernen will, vgl. z. B. die Erklärungen von Schegg und Weiß über unsern Gegenstand. Schegg sagt 1, 47 Anm. 1: „Am kürzesten faßt sich Matthäus, nicht zu seinem Nachtheile; am ausführlichsten ist unser Evangelist, aber man gestatte mir den Ausdruck — nicht zu seinem Vortheile. Die Einreihung von malerischen Nebenumständen, die man so gerne an ihm bewundert, stören nicht selten die Klarheit. Er redet ganz im erzählenden Volkston, der über Einzelheiten leicht den Ueberblick über das Ganze preisgibt und dadurch undeutlich wird." Nach Weiß haben Matthäus und Lucas den Text des Marcus verschlechtert.

[2] Die Erklärung Klostermanns, daß nach Marcus das Vollbringen leiblicher Heilung an einem Ort nicht sein Werk war, findet sich schon bei Jans. s. (c. 28, 192):

weil die Heilthätigkeit ihm gleichſam abgenöthigt worden iſt (Kloſterm.), ſondern weil dieſelbe nur den Zweck hatte, die Lehre zu beſtätigen und in den Herzen der Gläubigen zu befeſtigen. Wenigſtens tritt im Marcusevangelium, welches den Wundererzählungen eine große Aufmerkſamkeit widmet, dieſer Zweck in den Vordergrund. Im Matthäusevangelium wird die andere Seite der Heilthätigkeit, wonach Jeſus ein Erlöſer von Sünde und Elend iſt, mehr hervorgehoben. Holtzmann nennt dieſe Erzählung „eines der ſprechendſten Stücke für die Urſprünglichkeit der Relation des Marcus" (S. 72). Bei Matthäus und Lucas ſei Alles verwiſcht. Aber Matthäus hat keine Parallele, folglich hat Marcus die Erzählung jedenfalls ſelbſtändig eingefügt. Hinſichtlich des Lucas mag das Urtheil richtig ſein. Doch beſteht die Hauptabweichung des Marcus von Lucas nur in der beſonderen Hervorhebung der Jünger, ſpeciell des Petrus, die ſein Zweck mit ſich brachte.

V. 35.* Ἔννυχος bei Nacht, kommt bei Homer, Pindar und den Tragikern vor, iſt aber im N. T. ein ἅπαξ λεγ. ἔννυχα iſt der Accuſativ Plur. in adverbialer Bedeutung[1]. ἔννυχα λίαν = da es noch ganz Nacht war, iſt nähere Erklärung zu πρωΐ, wie oben (V. 32) ὅτε ἔδυσε ὁ ἥλιος zu ὀψίας γεν. ἀναστὰς ἐξῆλθε iſt plaſtiſche Schilderung, denn ἀναστάς iſt nicht = וַיָּקָם (2, 14; 7, 24; Matth. 9, 9; Luc. 1, 39), ſondern ſoll wegen des vorangehenden Uebernachtens das Aufſtehen hervorheben (Winer 65, 4, 565). Der Ausgangspunkt iſt das Haus des Petrus. ἔρημος τόπος = ein einſamer Ort nach der Grundbedeutung des Wortes, im Gegenſatz zu der belebten Stadt (6, 32; Matth. 14, 13; Luc. 4, 42 u. a.), nicht = ἡ ἔρημος (sc. χώρα) die Wüſte. Jeſus wollte ſich fern von dem Gedränge, das ihm von jetzt an in Kapharnaum drohte, in ſtiller Einſamkeit dem Gebete und der geiſtigen Sammlung und Stärkung widmen. Dieſe war ihm als dem Gottmenſchen beſonders jetzt nöthig, nachdem er ſeine meſſianiſche Thätigkeit ſo großartig eröffnet hatte (Hebr. 5, 7). Daraus wird auch das Gebet zum Vater im Himmel begreiflich, das wohl ein Gebet für unſer Wohl und Vorbild war[2], aber ſeine Bedeutung auch für die menſchliche Natur in der Perſon Jeſu hatte. Die Liebe Jeſu zum einſamen Gebete pflegt namentlich Lucas

---

Missus enim sum ab illo (patre), non tam ad faciendum miracula, quae admiramini, quam ad praedicandum novum regni Dei evangelium, idque non uni aut alteri civitati, sed omnibus etiam humilibus locis. Er zieht daraus unter anderem die Folgerung für die pastoribus, ut non uni tantum familiae, sed omnibus etiam humilibus vigilantes (esse debeant).

* Ἔννυχα Lachm., Tiſch., Trg., nicht ἔννυχον (A Δ Rec.), weil dieſes oder das gleichbedeutende ἐννύχιον als Adverbium vorkommt. Vgl. 3 Macc. 5, 5: ἔννυχον δόξαντες. Epigr. bei Athen. 12, p. 544 A: ἐννύχιον. Aeſop. fab. 79: ἐννυχώτερον. Sonſt ſteht νύκτωρ, bei Heſych. νύχα. Soph. Aj. 930: παννύχα, bei Kirchenſchriftſtellern: παννύχως.

[1] Win. 54, 1, 431. Krüg. 46, 3, 2. Euthym.: ἔννυχον ἀντὶ τοῦ, νυκτὸς ἔτι οὔσης· τὸ γὰρ λίαν πρωΐ, ἔννυχόν ἐστι εἴτουν ἔνσκοτον (Joh. 20, 1).

[2] So faſt allgemein die Väter und älteren Exegeten. Ambroſ. (in Luc. V n. 42): orat ergo Dominus non ut pro se obsecret, sed ut pro me impetret; nam etsi omnia posuerit Pater in potestate Filii, Filius tamen ut hominis formam impleret, obsecrandum Patrem putat esse pro nobis, quia advocatus est noster. . . . 43. Species tibi datur, forma praescribitur quam debes aemulari. Quid enim te pro salute tua facere oportet, quando pro te Christus in oratione pernoctat? Vgl. Victor (Cat. Cr. 1, 280) Matth. S. 357.

hervorzuheben. — V. 36.* καταδιώκειν = verfolgen wird mitunter auch von den Griechen (gewöhnlich διώκειν) in übertragenem Sinn = einer Sache nachgehen gebraucht (Polyb. 6, 42, 1). Bei den LXX steht es oft für רָדַף in bonam partem = einem nachgehen, um ihn zu finden oder zu gewinnen (Ps. 23, 6; 1 Sam. 30, 22; Os. 2, 7; Sir. 27, 17), im N. T. nur hier. Die Präposition bezeichnet das post, hinten nach, bis zum Einholen. οἱ μετ' αὐτοῦ sind Andreas, Johannes und Jacobus. V. 29 hat Marcus den Andreas noch neben Petrus gestellt und die beiden andern mit μετά beigefügt. Die Beschränkung auf Simon kann also hier nicht allein darin ihren Grund haben, daß Jesus in dessen Hause geherbergt hat (Weiß), denn nach Marcus ist es ja das Haus des Simon und Andreas, sondern nur darin, daß dem Evangelisten Simon als die Hauptperson gilt (Mald., Meyer). Wahrscheinlich ist freilich, daß Marcus hier aus seiner petrinischen Quelle schöpft, aber dieselbe verschwieg schwerlich den Namen des Andreas. Lucas, der nicht das gleiche Interesse und die Berufung noch nicht berichtet hatte, macht die ὄχλοι zum Subjecte, von welchen Marcus nur sagt, daß sie Jesus suchten, ohne das wirkliche Einholen zu erwähnen. An sich ist es wahrscheinlich, daß das Volk den Aposteln nachgezogen ist. — V. 37.** πάντες ζητοῦσίν σε geht nicht auf die gestern nicht befriedigte Volksmenge (Weiß), noch auf diejenigen, denen Jesus unmittelbar Gutes gethan hatte (Schegg, W. und J. Grimm u. a.), wofür jede Andeutung fehlt[1], sondern es verstand sich von selbst, daß wenn Jesus am Tage zuvor so viele Heilungen und Teufelaustreibungen vollbracht hatte, der Zudrang am folgenden Tage noch größer werden mußte, denn Alles wurde durch die Nachricht von den Wunderthaten angezogen und fürchtete, Jesus möchte wieder abreisen. Deßhalb erklärt man πάντες am besten mit Fritzsche: non omnes (Capharnaumitae) te quaerunt, sed nemo non (alle Welt) te quaerit.

V. 38 f.*** Ἄγωμεν laßt uns gehen, steht nur noch Matth. 26, 46; Marc. 14, 42; Joh. 14, 31; mit πρός τινα Joh. 11, 15, εἰς c. Acc. loci Joh. 11, 7. Die Griechen kennen diese intransitive Bedeutung nicht, denn wo ἄγειν scheinbar intransitiv steht, ist das Object leicht zu ergänzen[2]. Wie bei andern Verben der Bewegung ist im intransitiven Gebrauch eine Rückbeziehung auf das Subject anzunehmen, ohne daß ἑαυτούς zu ergänzen ist (Winer 38, 1, 236). ἀλλαχοῦ

---

* Κατεδίωξαν ist Correctur wie 1, 5. 2, 22. 4, 41. 13, 3 für κατεδίωξεν ℵ B Tisch. Der Singular ist wegen des nächsten und Hauptsubjects, auf das es dem Schriftsteller ankommt, wie häufig im N. T. gesetzt (Win. 58, 6, 483). Der Art. vor Σίμων (A C Δ Lach.) ist wegen des Art. bei οἱ μετ' αὐτοῦ hereingekommen. Trg. [ὁ].

** Statt καὶ εὑρόντες αὐτὸν λέγ. (A C Δ Lachm.) ist καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγ. zu lesen (ℵ B L Tisch., Trg.).

[1] Das frühzeitige Weggehen des Herrn könnte dafür geltend gemacht werden, aber es ist nicht gesagt, daß die Menge ebenso früh auf dem Platze war. Die Zuschauer am Tage zuvor hatten ohnehin die Kunde in alle Familien hineingebracht.

*** Nach ἄγωμεν ist ἀλλαχοῦ einzuschieben (ℵ B C L Verss. non lat. Tisch., Trg.); für ἐξελήλυθα (A Δ Lachm.) lies ἐξῆλθον. Das Perfect ist Verbesserung nach einer anderen Erklärung des ἐξέρχεσθαι. Noch deutlicher tritt dieß in der Correctur ἐλήλυθα (Δ) hervor. ἦν (κηρύσσων) statt ἦλθεν ist aus Lucas. ἐν ταῖς συναγ. ist Emendation für εἰς τὰς συν.

[2] Krüg. 52, 2, 5. Zu Thuk. 4, 8, 12. Pass. 1, 262. Nur Epict. diss. 3, 22: ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον wird angeführt (W. Grimm).

= ἀλλαχῆ = ἀλλόθι anderswo. ὁ ἐχόμενος = vicinus, finitimus, proximus angrenzend, benachbart kommt auch bei den Griechen (Herod. 1, 134; Isokr. 60 C) und oft bei Josephus (Antt. 11, 8, 6) vor. Im N. T. steht es noch Hebr. 6, 9 vom Ort, sonst von der Zeit (Luc. 13, 33; Apg. 20, 15). κωμόπολις nur hier und bei Strabo[1]; es bedeutet ein stadtähnliches Dorf, wie unser Marktflecken[2]. Warum Marcus gerade diesen Ausdruck wählt (Lucas: ταῖς ἑτέραις πόλεσιν), ist kaum zu erklären. Es ist möglich, daß er das Meiden größerer Städe (Schegg) und den Besuch der anderen größeren Ortschaften (Klosterm.), also die Mitte zwischen allgemeiner Oeffentlichkeit und Zurückgezogenheit andeuten wollte. Damit ist auf den Anfang der Thätigkeit V. 14. 15 zurückgewiesen und zugleich das Folgende vorbereitet. ἐξῆλθον kann nach V. 35 nur vom Weggehen aus dem Hause in Kapharnaum verstanden werden, denn es enthält die Erklärung des Weggehens und ἐκεῖ weist auf die Predigt in Kapharnaum hin. Die Deutung vom Ausgehen vom Vater (Victor[3], Euthym., Jans., Mald., Grot., Bretschneider u. a.) ist durch Lucas (ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην) nahe gelegt, aber dieser faßt überhaupt den Vorgang anders auf, wie der Zusatz: εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ beweist (Victor). Durch die Vertheilung der beiden Reden auf zwei verschiedene Veranlassungen (Euthym.) läßt sich die Differenz nicht ausgleichen. ἐξέρχεσθαι bei Johannes (8, 42; 13, 3; 17, 8) hat ἐκ, ἀπό, παρὰ θεοῦ bei sich. Zu κηρύσσειν εἰς vgl. V. 21. Aber weder die Beispiele, welche Meyer und Grimm aus Passow anführen, noch die Berufung auf die Grammatik reichen aus zu dem Beweis, daß Jesus in der Synagoge vor der Versammlung stehend und in sie hineinredend gedacht wird (Meyer, Bisp., Weiß, W. Grimm), oder sich lehrend zur Synagoge gewandt habe (Klost.). Denn Thuk. 1, 72: ἐς τὸ πλῆθος αὐτῶν εἰπεῖν; 5, 45: ἐς τὸν δῆμον λέγειν; Xenoph. An. 5, 6, 37: εἰς τὴν στρατιὰν εἰπεῖν wollen doch nur sagen: an Jemanden oder vor Jemanden reden. Dieß bestätigt auch Krüger (68, 21, 6)[4], auf den sich Grimm beruft. Hier haben wir es aber nicht mit Personen, sondern mit dem Ort zu thun. συναγωγή geradezu für die in der Synagoge versammelte Gemeinde zu nehmen, verhindert der synoptische Sprachgebrauch, während Joh. 8, 26 εἰς τὸν κόσμον wie auch sonst von den Menschen erklärt werden kann. Doch möchte ich auch nicht εἰς mit ἐν identificiren (Schegg), denn auch Winer[5], welchen Schegg citirt, gibt

---

[1] 12 p. 537: τὰ γὰρ Σαύηρα κωμόπολις λέγεται ὑπάρξαι ποτὲ καὶ αὕτη μητρόπολις τῆς χώρας. 557. 568.

[2] Euthym.: πόλις μέν ἐστιν, ἡ τετειχισμένη· κώμη δέ, ἡ ἀτείχιστος· κωμόπολις δέ, ἡ ἐν μέρει μὲν ἀτείχιστος· ἐν μέρει δὲ τετειχισμένη. Die Lesart: κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις D. It. Vulg. Syr^{sch} ist Interpretation.

[3] Τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν αὐθεντίαν ὑποδηλῶν, καὶ τὸ ἑκούσιον τῆς κενώσεως.

[4] Von Personen so gebraucht heißt εἰς unter, auf, gegen; vor bei Begriffen des Sprechens und des Rufens: ἃ εἶπον εἰς ἅπαντας οὐκ ἀρνήσομαι. Eur.

[5] S. 388 Anm. 2 sagt er, daß zwar ursprünglich ἐν mit ἐς eine Präposition gewesen sei. Daraus lasse sich aber für die weiter gebildete, in ihren Formen fixirte Schriftsprache nicht auf Verwechslung beider Präpositionen argumentiren. 50, 4, 387 erklärt er εἰς wie bei den Zeitwörtern der Ruhe (Marc. 1, 9. Luc. 8, 34. Matth. 8, 33). Zu 1, 21 hat auch Schegg demgemäß übersetzt: er lehrte (hineingehend) in die Synagoge. Bäuml. § 458 behauptet, daß im N. T. εἰς c. Acc. auf die Frage wo? stehe und citirt

dieß nicht zu. Die Richtung muß für die Vorstellung immer gewahrt werden und diese liegt hier in der Wanderung von Synagoge zu Synagoge. Indem Marcus häufig das Auftreten in der Synagoge erwähnt, will er den rein religiösen Charakter der Thätigkeit Jesu in seiner Kirche hervorheben. Ein politischer Reiseprediger wäre auf den öffentlichen Märkten aufgetreten. Der im Alterthum angeführte Grund von der Verbindung des neuen mit dem alten Bunde (Vict.) würde bei Matthäus eher zutreffen. εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν kann zu ἦλθεν (Weiß), oder als geographische Bestimmung zu εἰς τὰς συν. (Meyer, W. Grimm) gehören. Letzteres ist vorzuziehen, weil ἦλθεν εἰς ὅλ. Γ. doch nur gezwungen = er durchwanderte ganz Galiläa, genommen werden kann. Jedenfalls wäre das Imperfect zu erwarten gewesen. Zu συναγ. aber gibt εἰς ὅλ. Γ. die Erklärung: über ganz G. hin. Auch das zweite Particip ἐκβάλλων wird besser mit dem ersten verbunden, da beide Seiten der galiläischen Wirksamkeit neben einander gestellt werden sollen. Ein Nachdruck würde auf ἐκβάλλων auch bei der anderen Erklärung nicht gelegt, denn dieser liegt auf dem vorangestellten κηρύσσων [1].

§ 14.

Die Heilung des Aussätzigen.

1, 40—45 (Matth. 8, 1—4. Luc. 5, 12—16).

Marcus hat diese Erzählung als einen Beweis der Wundermacht, durch welche Jesus seine Lehrthätigkeit immer unterstützte, aufgenommen. Er wollte aber zugleich auch zeigen, daß Jesus die bestehende Ordnung respectirte und deren Beobachtung verlangte. Dieß war hier besonders zu bemerken am Platze, da er die Reihe der Erzählungen abschließt, welche von dem steigenden Erfolge Jesu ein Bild gewähren, und die Opposition gerade am Widerspruche der Thätigkeit Jesu mit den jüdischen Satzungen sich entzündete. Wie Jesus trotz aller Vermeidung der Ostentation sich eines immer weiter dringenden Rufes zu erfreuen hatte, so sollte er trotz seiner Achtung vor dem mosaischen Gesetze eine immer heftiger werdende Opposition erfahren, welche vorgab, für das Gesetz zu eifern. Beachten wir noch, daß diese Reihe mit der die heidnische Götzenmacht repräsentirenden Geisterwelt anfängt und mit dem bei den Juden heimischen Aussatze aufhört, so erkennen wir die schöne Gruppirung derselben und die Ueberleitung zu der entgegengesetzten Gruppe unschwer. Matthäus hatte zum Nachweise der Messianität Jesu für Judenchristen mit dem Aussätzigen angefangen, Lucas, der wegen der Voranstellung des Besuches in Nazareth die Jüngerberufung zurückgestellt hat, muß jetzt, bevor er zu der auch gegen seine Jünger gerichteten Opposition überleitet, die Berufung nachholen und gibt sie auch in anderer Form.

V. 40*. Zu λεπρός vgl. Matth. S. 248. Der Aussatz galt bei den

---

dafür Marc. 1, 9, erklärt aber λέγειν εἰς = unter mehrere hin etwas kund thun, ein Gerücht verbreiten.

[1] Beda glaubt, daß diese Reisepredigt in Galiläa die Bergpredigt gewesen sei.

* Καὶ γονυπετῶν αὐτόν fehlt B D Lachm., Trg. [ ], konnte aber nach αὐτόν per homoiotel.

Juden als Strafe Gottes, die man seinem größten Feinde nicht wünschen wollte (2 Sam. 3, 29; 2 Kön. 5, 27). Auch die Perser hielten den Aussatz für eine Sündenstrafe, welche man durch ein Vergehen gegen die Sonne sich zuzog (Herod. 1, 138). παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν αὐτόν, indem er ihn anflehte und vor ihm auf die Knie fiel, d. h. indem er ihn fußfällig bat, schildert in der Manier des Marcus das inständige Flehen und damit auch den traurigen Zustand des Kranken. Matthäus schreibt seinem Sprachcharakter gemäß προσεκύνει αὐτῷ, woraus Weiß in Verbindung mit anderem schließt, daß er die apostolische Quelle genauer wiedergegeben habe. Ich kann darin nur einen Beweis erkennen, daß sich die Abhängigkeit des Matthäus auch vom Standpunkt der kritischen Grundsätze dieser Schule hier nicht wahrscheinlich machen läßt. Anschaulicher ist aber Marcus auch in dieser Erzählung, so daß, den Standpunkt einmal vorausgesetzt, Holtzmann nicht mit Unrecht gegen Weiß bemerkt: Seltsamer Weise will man in dem so individuellen Gepräge 41—44 noch Spuren späterer Ueberarbeitung entdecken. Zu γονυπετῶν vgl. Matth. 17, 14 (S. 389). Der Aussätzige ist eine ganz entschlossene und heftige Natur; er läßt sich durch keine Schranken vom Herrn entfernen, weil er bestimmt weiß, daß derselbe im Stande ist, ihn zu heilen. Der ganzen Anrede würde das κύριε des Matthäus und Lucas gut anstehen, aber Marcus hat dasselbe consequent ausgelassen, weil es seinen römischen Lesern anstößig sein konnte. Nur 7, 28 hat er das κύριε stehen lassen, dort wird es aber von einer heidnischen Frau gebraucht. — V. 41*. σπλαγχνισθείς hat Marcus hier allein (vgl. Matth. 9, 36 S. 280)[1], um das tiefe Mitleiden des Herrn hervorzuheben. Aber dennoch glaube ich nicht, daß Marcus die Heilung des Aussätzigen bloß auf das Mitleiden Jesu als ihr Motiv zurückführen will. Es ist begreiflich, daß gerade diese Seite in der Zeichnung der Person Jesu auf empfindsame Gemüther einen tiefen Eindruck ausüben mußte[2], aber consequent berücksichtigt wird sie doch nur von Lucas. Marcus benützt sie mehr nur als Basis, um darauf den Beweis von der alles überwältigenden Macht des Herrn aufzubauen. — V. 42**. Bei Matthäus bezieht sich ἐκαθαρίσθη auf die λέπρα selbst, während Lucas nur ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ schreibt. Dieß sieht wie eine Correctur des ἐκαθ.

---

leicht ausfallen. Das αὐτόν der Rec. ist nicht mit Tisch. nach ℵ L zu streichen, sondern paßt gut zu dem umständlichen Stile des Marcus. καί vor λέγων fehlt ℵ B Tisch. und kann nach γονυπετῶν interpolirt sein.

* Ὁ δὲ Ἰησοῦς ist wieder Emendation für καὶ σπλάγχ. αὐτοῦ nach ἥψατο ist aus den Parallelen für χεῖρα αὐτοῦ. αὐτῷ nach λέγει ist gegen ℵ Tisch. beizubehalten.

[1] Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. 3. A. 1869 S. 271: σπλήν Milz, σπλάγχνον Eingeweide. In σπλάγχ—νο—ν zeigt sich der wurzelhafte Guttural mit nasaler Verstärkung des Vocals verbunden, dabei nasales Suffix, wie im Slavisch-Lettischen.

[2] Ambros. (in Luc. V, 4): Denique secundum Marcum miseratus est eum Dominus: quod pulchre est positum. Et pleraque talia posuerunt evangelistae, qui nos in utroque fundare voluerunt, describentes signa virtutis ad fidem, exprimentes opera virtutis ad imitationem.

** Εἰπόντος αὐτοῦ (A C Δ) ist eine überflüssige Erklärung zu εὐθύς, obwohl die Weglassung nach den Parallelen möglich ist. Tisch., Weiß lesen mit B ἐκαθερίσθη statt ἐκαθαρ. Ueber die seltene Vertauschung des kurzen α mit ε im epischen und jonischen Dialekt vgl. Krüg. II, 2, 2, 6 p. 4.

aus, wenn man auch gut populär sagen kann: das Fieber ward geheilt (Keim). Indem nun Marcus den richtigen Ausdruck wählt, kann er zu ἐκαθ. nur den Kranken als Subject denken. Letzteres war für ihn eigentlich überflüssig und ist nur der Schilderung zu lieb und mit Rücksicht auf das vorangehende καθαρίσθητι aufgenommen. Lucas hat es ausgelassen, dagegen stimmt er in ἀπῆλθεν ἡ λέπρα mit Marcus überein, so daß dieser das Mittelglied zwischen beiden bildet. — V. 43. Zu ἐμβριμησάμενος vgl. Matth. 9, 30 (S. 278)[1]. Ich möchte auch hier nicht erklären: Jesus zürnte dem Geheilten, sondern: er herrschte ihn an, bedräute ihn. Jesus drängte ihn von sich weg, wies ihn entschieden fort. Die Gründe, welche man für den Affect Jesu namhaft macht, sind sehr problematisch. Bei seiner Energie und seinem feurigen Charakter scheint der Kranke für den Fall der Heilung Pläne und Entschlüsse gefaßt zu haben, welche den Absichten Jesu ganz zuwider waren und denen nun er, der Herzenskenner, entgegentrat, mit Weisheit zuvorkam (Schegg). Da aber weder das Benehmen des Geheilten noch Matth. 9, 30, wo dasselbe Wort bei der Erzählung einer Blindenheilung gebraucht wird, dafür sprechen, so müssen wir auch hier annehmen, daß Jesus ein entschiedenes Verbot der Verkündigung des Wunders gegeben und Marcus es aufgenommen hat, um zu zeigen, daß Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf den Geheilten machte, daß es ihm trotz des strengsten Verbotes nicht möglich war, das Lob seines Wohlthäters nicht zu verkündigen. Der Tadel, welcher ihn dafür trifft, kann auch nicht groß sein. Denn es ist psychologisch leicht erklärlich, daß die Geheilten im Gefühle ihrer Dankbarkeit die Verkündigung für ihre Pflicht hielten und das Verbot, welches sie nach seinem höheren Zwecke nicht verstanden, bloß für einen Ausfluß allzugroßer Bescheidenheit ansahen. Deßhalb ist auch das Zürnen nicht durch die Uebertretung des Gesetzes (Lev. 13, 46; Num. 5, 2), welches den Aussätzigen verbot, ein Haus zu betreten, zu erklären (Mey., Weiß), sonst hätte Jesus ihn gar nicht im Hause heilen können. So eilfertig hatte es aber Jesus doch nicht mit dem Heilen nach unserem Bericht zu thun, daß man demselben noch ansieht, wie er das Heilen einem die

[1] Ich habe mich dort mit Passow und W. Grimm für dareinschnauben als Grundbedeutung ausgesprochen. Dafür spricht auch Aesch. Sept. 461: ἵππους ἐν ἀμπυκτῆρσιν ἐμβριμωμένας δινεῖ, θελούσας πρὸς πύλας πεπτωκέναι, denn „schnauben wider die Zügel" entspricht bei Pferden besser als „knirschen wider die Zügel". Daß aber ἐμβρ. auch einem zürnen oder den Zorn und Unmuth an jemanden auslassen heißt, haben namentlich mit Berufung auf Liban. (t. 4 p. 590, 23) beide angemerkt. Schegg (1, 272 f.) kehrt das Verhältniß um, indem er behauptet, daß die griechischen Glossatoren das Wort übereinstimmend mit 1) zürnen und 2) drohen, schelten erklären (vgl. Fritzsche: irasci alicui, indignationem suam alicui significare). Allein die Stellen, welche er anführt, beweisen nur, daß ἐμβρ. zorniges, mit dem Affect des Zornes verbundenes Schelten oder Drohen bedeutet. Suid.: ἐνεβριμήσατο = μετ' ὀργῆς ἐλάλησε. Hesych.: ἐμβριμώμενος, μετὰ ἀπειλῆς ἐντελλόμενος und ἐμβριμῆσαι = ἐπιτιμῆσαι. Dagegen entscheidet Xenoph. Cyrop. 4, 5, 9: ἐβριμοῦτό τε τῷ Κύρῳ ... ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Κυαξάρης, πολὺ μᾶλλον ἔτι τῷ Κύρῳ ὠργίζετο nicht, weil hier das Simplex steht. So auch beim Scholiasten zu Arist. Equit. 851: βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν, wo übrigens καί, nicht ἤ steht, also beide Begriffe verbunden sind. Daher ist dareinschnauben die Grundbedeutung und zürnen die abgeleitete, abgeschwächte Bedeutung, die man aber im N. T. nicht einmal anzunehmen braucht. Denn die griechischen Erklärer (Chrys., Euth.) halten an der Drohung fest und sie paßt in die Evangelien. Vgl. auch J. Grimm, 2, 598 Anm. 2.

Schranken des Gesetzes Uebertretenden angedeihen läßt. Die Drohung geht ja nicht an den Aussätzigen, sondern an den Geheilten[1]. Die Erklärung, die Erregtheit Jesu komme daher, daß Jesus aus Mitleiden etwas gethan habe, was er eigentlich nicht hätte thun sollen, weil es nicht zu seinem Berufe gehörte, setzte eine den Evangelien widersprechende Auffassung von der Heilthätigkeit Jesu voraus. Der einzige Kern von Wahrheit in dieser Deutung ist die schon von Ambrosius (vgl. Matth. S. 249, Anm. 1) ausgesprochene Vermuthung, Jesus habe die Verbreitung verboten, weil er den Glauben aus eigenem Antrieb höher geschätzt habe als den durch Wohlthaten veranlaßten. Wenn aber endlich Keim (2, 174 f.), um das Wunder seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden, Jesus nur an der Stelle des Priesters die levitische Reinsprechung des thatsächlich schon Geheilten vornehmen und den Entscheid doch dem berechtigten Priester vorbehalten läßt und voraussetzt, Jesus habe die Verbreitung nur verboten und die vorgängige Reise nach Jerusalem verlangt, um dem Kranken gegenüber, welcher den gesetzlichen Weg umgehen wollte, die Anerkennung seines immer noch legalen Verfahrens durch die Priester, ja durch Jerusalem wichtig zu nehmen, so ist diese Deutung schon durch θέλω ausgeschlossen. Daß das Verbot hauptsächlich (ἀλλά) wegen der gesetzlich primären Priesterschau gegeben, die Verbreitung an sich nicht einmal gewehrt sei, beweist ἀλλά nicht, denn damit ist nur dem gegenüber, was er nicht thun soll, gesagt, was er thun soll, aber keine Begründung für das Verbot gegeben. Die Berufung auf Chrysostomus gegen die meisten Neueren, der durch die Priester Jesu ein Zeugniß der Gesetzlichkeit ausstellen lasse[2], ist durchaus nicht zutreffend. Denn wohl sagt er, Jesus habe den Geheilten zu den Priestern geschickt, um jeden Vorwurf ungesetzlichen Handelns von sich fern zu halten[3], aber ebenso bemerkt Chrysostomus, daß Jesus die Verbreitung des Wunders verboten habe und zwar nicht wegen der Priester, sondern um τὸ ἀκόμπαστον καὶ ἀφιλότιμον zu zeigen, worin alle Väter übereinstimmen. — V. 44. ὅρα μή mit Conj. Aor. = cave ne (Matth. 8, 4; 18, 10; 1 Thess. 5, 15). Marcus und Lucas fügen bei: περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου wegen deiner Reinigung, d. h. Reinerklärung durch den Priester (vgl. Luc.

---

[1] Das Gegentheil (Weiß) könnte aus ἐμβρ. ἐξέβαλεν nur geschlossen werden, wenn das entschiedene εὐθὺς ἀπῆλθεν ἡ λέπρα κ. ἐκαθ. nicht vorausgegangen wäre. Denn daraus ergibt sich doch nicht die genauere Vorstellung, daß durch die Berührung und das Machtwort Jesu wohl ein unmittelbar zum Ziele führender Heilproceß eingeleitet war, der sich aber naturgemäß erst allmählich auf dem Wege zum Priester vollzog, sondern die genaue Vorstellung, daß der Aussatz sogleich weg war. Die Berufung auf Luc. 17, 14 beweist nichts, weil Jesus dort keine unmittelbare Heilung vornimmt, sondern einfach sagt: πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν und Lucas berichtet: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. Man könnte etwa zugeben, daß Jesus, so lange die officielle Erklärung der Priester nicht gegeben war, den in den Augen des Volkes noch als unrein geltenden Geheilten sogleich fortschickte, allein dann wäre das ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς überflüssig. Reden konnte er nach wie vor zum Volke. ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο zeigt auch, daß er bereits geheilt war.

[2] Auch bei Ambrosius, Beda, Jans. u. a. ist selbstverständlich zugleich als Zweck angegeben: ut ostenderet Dominus, quod legem non solveret.

[3] Fritzsche, J. Grimm, Pölzl: um eine Verweigerung der Reinerklärung von Seiten des Priesters zu verhindern.

2, 22)[1]. Die heidenchristlichen Leser verstanden das σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ nicht so leicht wie die Judenchristen. — V. 45 hat Marcus in dieser directen Beziehung auf den das Gebot übertretenden Geheilten allein. Matthäus berichtet gar nichts darüber, Lucas referirt bloß die Thatsachen. ὁ δέ drückt den Gegensatz zu dem ernsten Verbot des Herrn aus. ἐξελθών = nachdem er (aus dem Hause) herausgegangen war[2]. ἤρξατο hebt hervor, daß der Geheilte sogleich, wie er das Haus verlassen hatte, das Verbot zu übertreten begann. διαφημίζειν τὸν λόγον = die Sache zu verbreiten. λόγος ist = דָּבָר Sache[3], Ereigniß, aber nicht Geschichte (Mey., Volkm.). Das Wort der Heilsbotschaft (2, 2. Weiß) liegt hier ganz fern. πολλά ist adverbial = häufig, vielfältig, laut (Wien 54, 1, 432). μηκέτι nicht mehr, zeigt, daß es Jesus früher konnte, sein Ruf in Galiläa also bereits an einem Höhepunkt angekommen war. Die Voranstellung des Subjects αὐτόν soll den Gegensatz zum Verhalten des Geheilten noch stärker markiren. δύνασθαι drückt die moralische Möglichkeit aus; factisch war es dem Herrn zur Unmöglichkeit geworden, weil er seiner ganzen Mission entsprechend jede größere Aufregung unter der Menge vermeiden wollte und mußte. ἐπ' ἐρήμοις τόποις (nicht ἐν) an einsamen Orten. καί einfache Anreihung = und, nicht = und doch (de W., Bl.). Denn es gehört nicht zum ganzen vorhergehenden Satz, sondern zu ἀλλ' ἔξω u. s. w. Das Imperfectum beschreibt den andauernden Zustand gegenüber dem bisherigen Umherziehen in Galiläa.

B. Die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus.

2, 1—3, 6.

Jesus hatte beim Volke durch Lehre und Wunder einen ungemeinen Erfolg erzielt, obwohl er es geflissentlich vermied, Aufsehen zu machen. Es konnte nicht fehlen, daß die Nachricht davon nach Jerusalem drang und die Thätigkeit Jesu von den leitenden Parteien als ein Eingriff in ihr Rechtsgebiet betrachtet wurde. Aber auch dieser Mißkennung hatte Jesus vorgebeugt, indem er den geheilten Aussätzigen zum Priester in Jerusalem schickte. Lag darin doch die factische Anerkennung des jüdischen Priesterthums und der alttestamentlichen Einrichtungen. Deßhalb wäre zu erwarten gewesen, daß die

---

[1] Da Marcus sonst καθαρισμός nicht mehr hat, so müßte man, falls man darauf überhaupt ein Gewicht legen wollte, behaupten, er habe dieses Wort aus Lucas entlehnt.

[2] Matthäus reiht die Heilung der Bergpredigt an und scheint vorauszusetzen, daß die Heilung unter freiem Himmel stattgefunden hat. Aber sicher ist es nicht, und insbesondere läßt es sich nicht beweisen, daß er das ἐξέβαλεν und ἐξελθών weggelassen hat, weil er es nicht verstanden (Scholten). Denn daraus zu schließen, daß Marcus die Heilung in ein Haus verlegte, verlangt doch keinen besonderen Scharfsinn. Umgekehrt nimmt Weiß an, daß sich bei Matthäus die Quelle reiner erhalten hat und Lucas noch den Tenor der apostolischen Quelle und die Abhängigkeit von Marcus zeigt, indem er das ἐξεβ. und ἐξελθ. auf eine der Städte zu beziehen scheint, in der sich Jesus gerade aufhielt.

[3] 1 Macc. 7, 33: μετὰ τοὺς λόγους τούτους = nach diesen Ereignissen. Die klassischen Beispiele Pass. 2, 78, 2. Victor: τὸν λόγον, τουτέστι τὸν μετ' ἐξουσίας γενόμενον, τὸ „θέλω καθαρίσθητι" καὶ τὴν παράδοξον θεραπείαν. Euthym.

Parteien in Jerusalem wenigstens nicht direct gegen Jesus vorgehen würden. Eine directe Einwirkung auf sie hatte Jesus vermieden, eine solche war auch nicht mit der Absendung des Geheilten beabsichtigt. Aber es sollte ganz anders kommen, als es Jesus wünschte. Während er es vermied, mit den Parteien in Jerusalem zusammenzutreffen, fiengen diese an, ihn aufzusuchen und ihm feindlich entgegenzutreten. So bildet die Erzählung vom Aussätzigen den Uebergang zu der Schilderung eines dem bisherigen gerade entgegengesetzten Erfolges. 2, 1—3, 6 beschreibt Marcus die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus unter den herrschenden Klassen, welche 3, 6 ihren Höhepunkt in dem Entschlusse, Jesus um's Leben zu bringen, erreicht. Gemeinsam ist dem ganzen Abschnitt, daß sich die Opposition gerade an dem entzündet und von dem nährt, was Jesus als den Wohlthäter und Erlöser von leiblicher und geistiger Noth, als Befreier von den durch Vorurtheil und Herrschsucht den Juden angelegten, das sittliche Leben hemmenden Fesseln erscheinen läßt. Sämmtliche Parteien mit Ausnahme der römerfreundlichen Sadducäer treten als Feinde Jesu auf: Die Schriftgelehrten (1—12), Pharisäer (13—22), Pharisäer und Herodianer (23—3, 6). Aber auch ein sachlicher Fortschritt ist in der Gruppirung wahrzunehmen. Von dem Anstoß an der Sündenvergebung (1—12) schreitet die Opposition fort zum Tadel des Privatlebens, indem sie Jesus seinen Umgang mit den Sündern (13—17), das auch ihm zur Last fallende freie Leben seiner Jünger (18—22), seine Gleichgiltigkeit gegen die Sabbatfeier (23—3, 6) zum Vorwurfe macht. Bei der ersten Begegnung wagen sie den Vorwurf noch nicht auszusprechen (V. 6), bei der zweiten wenden sie sich an die Jünger (V. 16), bei der dritten reden sie Jesus direct an wegen des Verhaltens seiner Jünger in der Fastenfrage (V. 18), im vierten Falle interpelliren sie den Herrn bereits wegen einer vorgeblichen Sabbatsverletzung der Jünger (V. 24) und im fünften Falle beobachten sie Jesus, ob er am Sabbate heile, um ihn anzuklagen (3, 2). Vom Standpunkte Jesu aus könnte man vielleicht diesen Abschnitt überschreiben: Der berechtigte Fortschritt über das Judenthum (Volkm.), aber der Evangelist wollte weniger diesen zur Darstellung bringen als den an diesem berechtigten Fortschritt sich fortentwickelnden Gegensatz zu den Vertretern des starren Judenthums. Die Parteien verkennen ebenso sehr das wahre Ziel der alttestamentlichen Lehre — die Sündenvergebung durch den Messias — als die echte auf innerer Umwandlung beruhende Sittlichkeit. Dadurch wurde auch dieser Abschnitt zugleich zu einem Beweis für den Gottessohn, der die Barmherzigkeit und Heiligkeit Gottes auf Erden ausübt und zur Geltung bringt.

§ 15.

Die Heilung des Gichtbrüchigen.

2, 1—12 (Matth. 9, 1—8. Luc. 5, 17—26).

Diese malerische Erzählung, welche den Eifer der Leute und die Liebe des Erlösers in einem schönen Bilde zusammenstellt, soll zugleich den Anfang des Widerspruchs aufdecken, der sich gegen Jesus erhob. Indem Marcus zeigt,

daß sich die Opposition anläßlich eines Heilwunders etablirte und einem Worte des Herrn ihren Ursprung verdankte, zu dessen Anwendung Jesus in den Wundern längst seine Berechtigung nachgewiesen hatte und das die Kreise der nach irdischer Herrschaft strebenden Parteien durchaus nicht störte, beweist er schon bei dieser ersten Erzählung seinen Lesern, daß nicht der heilige Eifer für Gottes Sache, sondern Uebelwollen, Eifersucht und Mißverständniß die Feindschaft der leitenden Klassen gegen Jesus hervorgerufen und den einmal entzündeten Funken bis zum glühenden Haß gegen den Gottessohn angefacht und genährt haben. Die Macht der Sündenvergebung konnte nur von denjenigen bezweifelt werden, welche die Lehre Jesu nicht gehört und seine Wunder nicht gesehen hatten. Dieser Zweifel hätte aber verstummen sollen, so bald Jesus den Vorwurf der Gotteslästerung mit der Heilung des Kranken beantwortet hatte. Das Volk frohlockte über das Wunder, die Gegner aber konnten zwar nichts erwidern, ließen sich aber dennoch nicht bekehren.

V. 1*. Εἰσελθών ist nicht anakoluthisch zu fassen nach der Vorstellung des logischen Subjects im folgenden Satze, das erst im Satze mit ὅτι zum grammatischen wird (Mey., Weiß, Tisch. u. a.), sondern kann zu ἠκούσθη gezogen werden, das dann Ἰησοῦς zum Subjecte hat und nicht impersonell zu nehmen ist. Es ist die passive Construction des im Activ häufig in der Bedeutung vernehmen, erfahren mit dem Accusativ des Particips verbundenen ἀκούειν[1]. Und nachdem er wieder nach Kapharnaum gekommen war, wurde er gehört, d. h. hörte man von ihm, daß er im Hause sei. διά c. gen. von der Zeit gebraucht heißt 1. während d. h. innerhalb einer Zeitlänge und 2. nach, also δι' ἡμερῶν nach Verlauf oder nach einem Zwischenraum von (dazwischen liegenden) Tagen, interiectis diebus[2]. Wahrscheinlich sind einige Tage gemeint, denn für eine längere Zeit wäre διὰ χρόνου gesetzt. Unter dem Hause kann nach dem Vorhergehenden nur das Haus des Simon verstanden werden, obwohl der Artikel fehlt (Euthym.: εἰς οἰκόν τινα). Denn Marcus deutet nirgends an, daß Jesus in Kapharnaum ein eigenes Haus hatte. In diesem Falle müßte es ἐν τῷ οἴκῳ heißen. ἐν οἴκῳ ist gleich dem adverbialen κατ' οἶκον, κατ' οἴκους zu Hause, ohne Näherbestimmung des Hauses. Nach der Recepta εἰς οἶκον würde das Einziehen in das Haus „daß er in's Haus ist" der Darstellung zu Grunde liegen. Doch würde dieß eine Verbreitung des Gerüchts unmittelbar nach der Ankunft (J. Grimm) voraussetzen, die bei der absichtlichen Zurückhaltung Jesu nicht wahrscheinlich ist. Aber trotzdem möchte ich δι' ἡμερῶν nicht zu ἠκούσθη beziehen (Klosterm.), wenn auch der Gedanke, daß sich sich das Gerücht erst nach einigen Tagen verbreitete, richtig ist, denn δι' ἡμερῶν hat bei εἰσελθών eine naturgemäße Stellung, wodurch wie mit πάλιν auf 1, 21. 35 zurückgewiesen wird. Jesus hat wohl

---

* Nach ℵ B D L Verss. (non lat.) Tisch., Trg. ist εἰσελθὼν πάλιν statt πάλιν εἰσῆλθεν (Rec.) oder εἰσῆλθεν πάλιν (Lachm., Scholz) zu lesen. καί vor ἠκούσθη ist zu streichen. Statt εἰς οἶκον lesen ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg. ἐν οἴκῳ. Ersteres ist zwar schwieriger, aber zu wenig bezeugt. Aehnliche Verwechslungen kommen bei Marcus öfters vor (1, 21. 39).

[1] 2 Thess. 3, 11. Luc. 4, 23. Apg. 7, 12. Oefters steht dafür auch ὅτι (Win. 45, 4, 325); im Passiv der Nominativ (Krüg. 56, 7).

[2] Apg. 24, 17. Gal. 2, 1. Win. 47, 356. Krüg. 68, 22, 3. Euthym.: ἀντὶ τοῦ, διελθουσῶν ἡμερῶν τινων.

die Nachtzeit benützt, da sich im Orient ohnehin die Morgen- und Abendstunden zum Reisen am besten eignen. Lucas (5, 17) berichtet zudem von einem so großen Zulauf aus allen Theilen Palästinas, daß ein längerer Aufenthalt in Kapharnaum anzunehmen ist. Marcus bezeichnet ausdrücklich Kapharnaum als Schauplatz der folgenden Heilung (Matth. ἰδία πόλις[1], Luc. ἦν διδάσκων), weil auch seine erste Gruppe, welche die steigende Anerkennung Jesu darstellte, mit dem Einzug in Kapharnaum ihren Anfang genommen hat. — V. 2. εὐθέως ist wohl nach der Manier des Marcus in die Recepta aufgenommen worden „quia maiorem habet emphasim" (Mald.). Marcus drückt sich hier viel allgemeiner als Lucas[2] aus, doch steigert auch Marcus die große Anzahl durch den Zusatz ὥστε u. s. w., woraus man abnehmen kann, welchen Ruf Jesus trotz seiner Zurückgezogenheit noch immer bei der Menge hatte. Daß aber Jesus nach Kapharnaum zurückkehrte und sich hier der ohne sein Zuthun versammelten Menge wieder widmete, kann auch vom Standpunkte des Marcusevangeliums aus nicht auffallen, denn Jesus hatte ja den Beruf, das Evangelium zu verkünden und das neue Reich zu gründen. Der Unterschied in der Darstellung kann sich nur auf den modus beziehen. Diesen als einen ruhigen, friedlichen, politisch durchaus ungefährlichen darzustellen hat sich Marcus bei seinem Beweise für die Gottessohnschaft Jesu zur Aufgabe gemacht, um die religiösen Interessen in keiner Weise durch die politischen schädigen zu lassen. Deßhalb ist aber δι' ἡμερῶν auch nicht in der Absicht hinzugefügt, zu zeigen, wie bald sich eine feindselige Stimmung schon geoffenbart habe (Weiß), sondern Marcus will sagen, daß Jesus hoffen konnte, nach einigen Tagen werde sich die Aufregung gelegt haben, so daß er ohne Gefahr sein Werk ruhig fortsetzen könne. μηκέτι nicht mehr, veranschaulicht das allmähliche Zunehmen der Menge. μηδέ nicht einmal, auch nicht (ne — quidem) im Gegensatze zum Hause, das demnach schon lange voll war[3]. τὰ πρὸς τὴν θύραν der Platz vor der Thüre. χωρεῖν fassen von einer Localität mit dem Object im Accusativ, das hier leicht aus πολλοί zu ergänzen ist (αὐτούς. 1, 41)[4]. Da der Artikel vorgesetzt ist, so kann es nicht wie 1, 33 eine allgemeine Ortsbestimmung sein, sondern muß von einem bestimmten Theil des Hofraums verstanden werden und zwar von demjenigen, welcher vom Thore des Hauses zum Saale führte, wofür die Griechen πρόθυρον (Hom., Pind.) oder πρόθυρα (Her.) schreiben. Dieses ist der Raum vor der

---

[1] Vgl. Matth. S. 267 Anm. 1. Victor: Πόλις δὲ αὐτοῦ ἐνομίζετο εἶναι ἡ Ναζαρέτ, οὐχ ἡ Καπερναούμ· εἰ μή τις εἴπῃ, πόλιν αὐτοῦ φάσκειν Καπερναοὺμ διὰ τὸ πολλάκις ἐκεῖσε αὐτὸν ἐπιδημεῖν, καὶ πολλὰ ἐν αὐτῇ γεγενῆσθαι σημεῖα· ἢ καὶ διὰ τὴν ἐγγύτητα τῶν τόπων μὴ ἀκριβολογεῖσθαι τοὺς εὐαγγελιστάς, σπεύδοντας μόνον τὸ σημεῖον εἰπεῖν· περὶ ὃ καὶ συμφωνοῦσι, κἂν τοῖς ῥήμασι διαφέρωνται.

[2] Einen Beweis dafür, daß der geheilte Aussätzige „seine Sendung richtig und treu vollendet" hat (J. Grimm) möchte ich aber nicht darin erkennen, denn εἰς μαρτύριον αὐτοῖς ist jedenfalls nicht von einem Auftrag an den Geheilten zu erklären. Sein Erscheinen als Geheilter war für sich ein Zeugniß. Eine Mission hatte er nicht.

[3] Vgl. 3, 20. 1 Kor. 5, 11. Ephes. 5, 3. 2 Thess. 3, 16. Win. 55, 6, 456. Krüg. 69, 50.

[4] Vgl. Gen. 13, 6: καὶ οὐκ ἐχώρει ἡ γῆ κατοικεῖν ἅμα. Thuk. 2, 17: οὐ γὰρ ἐχώρησε ξυνελθόντας αὐτοὺς ἡ πόλις.

Thüre, ein Raum innerhalb des Hofes[1]. In größeren Häusern (Palästen) war im Orient der geräumige Hof von einer Mauer umschlossen und gehörte noch zum Hause selbst (Win. R.-W. 1, 466). Wenn auch ein Vorhof vorhanden war (חָצֵר, προαύλιον, πρόθυρον, πυλών, αὐλή Jer. 32, 2; Marc. 14, 68; Luc. 16, 20), so war er gleichfalls eingehegt und diente als Vorzimmer, aus welchem eine Thüre in den Hof führte. Da man aber nicht annehmen kann, daß Petrus ein großartiges Haus besaß, so bleibt es immerhin wahrscheinlich, daß nur der Theil des Hofes zwischen Saal und Thüre gemeint ist. In das Haus waren die Zuhörer schon vorher eingedrungen. Nach Lucas haben sich auch die Pharisäer und Schriftgelehrten Plätze in der Nähe des Herrn zu verschaffen gewußt, während das übrige Volk sich immer weiter zurück bis zum Thore hin lagern mußte. λαλεῖν τὸν λόγον das Wort (Gottes), das Evangelium verkünden (8, 32; Apg. 14, 25; 16, 6; Phil. 1, 14 u. a.). Bemerke wieder das Imperfect.

V. 3 f.* Zu καὶ ἔρχονται vgl. 1, 40. Die impersonelle Fassung: Man kommt, empfiehlt sich. Wer kommt, ist wie 1, 30 bei λέγουσιν aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen. Es sind die 4 Träger und ihre Begleiter. φέροντες kann nicht Subject sein (Mald.), weil der Artikel fehlt. Zu παραλυτικός vgl. Matth. S. 156. Seiner Ableitung nach (παραλύω an die Seite oder von der Seite lösen) heißt das Wort eigentlich ein auf einer Seite Gelähmter, wie es bei Schlaganfällen einzutreten pflegt. Da aber παραλύειν τὴν δύναμιν, τὸ σῶμα allgemein gebraucht wird, so ist auch παραλυτικός allgemein = Gelähmter, Nervenleidender zu erklären. Der Zusatz αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων von Vieren getragen ist wie das Detail in V. 4 von Marcus aus seiner petrinischen Quelle beigefügt. Die ganze Schilderung ist aber um so weniger schriftstellerische Malerei, als sie von großer Sachkenntniß des Verfassers zeugt. Die Vierzahl ist nicht einer Reflexion über die 4 Enden des Tragbetts entsprungen, oder wegen der schweren Krankheit (Jans., Mald.) erwähnt, sondern weist auf die Eile hin, welche sie hatten, um bald zu Jesus zu kommen, und wohl auch auf die Wohlhabenheit des Kranken, denn zu Trägern wurden in der Regel Sklaven verwendet. προσεγγίζειν kommt zwar Aq. 1 Sam. 30, 7 und Lucian am. 53 transitiv vor = annähern (χεῖλη χείλεσι)[2], aber hier ist wegen des fehlenden Objects die gewöhnliche intran-

---

[1] Deßhalb kann die dafür citirte Stelle des C. Aelius Gallus bei Gellius 16, 53: Vestibulum esse dicit non in ipsis aedibus neque partem aedium, sed locum ante ianuam domus vacuum, per quem a via aditus accessusque ad aedes est und Varro de L. L. 7, 81: Vestibulum quod est ante domum nicht für unsere Stelle in Anspruch genommen werden, denn die vestibula waren mit Treppen versehene Zugänge von der Straße zur Thüre, in welchen sich die Clienten versammelten und die deßhalb in gewöhnlichen Häusern und später überhaupt fehlten (Marquardt, Röm. Privatalterth. 1, 1864 S. 227 ff.). In Palästina waren also bei Privathäusern sicher keine solche Hofräume vorhanden.

* Προσεγγίσαι ist ein ἅπαξ λεγ. im N. T. und konnte leicht durch προσενέγκαι (ℵ B L Vulg. Cop. Tisch., Weiß) verdrängt werden, das dem φέροντες entspricht. Für ἐφ' ᾧ (A C Δ) ist auch an zweiter Stelle ὅπου aufzunehmen (Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Maldon.: intellexit interpres latinus evangelistam verbum προσεγγίσαι Hebraeorum more posuisse loco coniugationis Hiphil. Eodem enim modo Hebraei a verbo

sitive Bedeutung = sich nähern wahrscheinlicher. ἀποστεγάζειν abdecken, ein Dach abtragen (Strabo 4 p. 304. 8, p. 542). Sonst sagen die Griechen ἀφαιρεῖν τὸν ὄροφον (Thuk. 1, 134), διαιρεῖν τὴν ὀροφήν (2, 48; Xen. Hell. 6, 5, 9). Zu στέγη Dach vgl. Marc. 8, 8; Luc. 7, 6. Das Wort ist auch bei den Klassikern häufig. Josephus schreibt (Antt. 14, 15, 12): καὶ πολλῶν ἀναφευγόντων ἐπὶ τὰς στέγας, κρατεῖ τούτων, καὶ τοὺς ὀρόφους τῶν οἴκων ἀνασκάπτων κτλ. ὄροφος ist aber das Dachrohr, mit dem man die Häuser bedeckte, so daß nach Wegnahme der Ziegel die Abdeckung nicht besonders schwierig und umständlich war. Aehnliche Proceduren zur Vernichtung der Flüchtlinge berichten Thukydides (1, 134. 4, 48)[1] und Xenophon (Hell. 6, 5, 9). Bedenken wegen des Schadens sind bei dieser Situation zu prosaisch. Demgemäß ist anzunehmen, daß die Träger vom Vorhofe, nicht von der Straße (Wetst., Wünsche[2], Weiß, Bisp. vgl. Matth. S. 482)[3] aus den Kranken auf den zum Dache hinaufführenden Treppen hinauftrugen, hier eine Oeffnung in das Dach machten und den Kranken vor dem im Obergemache (ὑπερῷον) lehrenden Jesus niederließen. Denn das Obergemach stand in Verbindung mit dem Dache und wurde als geheimes Kabinet, aber auch als Gastzimmer (2 Kön. 4, 10) benützt. Auch die Rabbinen sollen in demselben gelehrt haben (Lightf.[4], Vitringa). Da sie das Dach abdeckten, so muß dasselbe entweder nicht mittelst einer Thüre mit dem Obergemache verbunden oder diese muß sehr klein gewesen sein. Dem Wortlaute entspricht die Annahme einer Erweiterung der Thüröffnung (Lightf., Paulus, Olsh.) nicht. Gegen die Voraussetzung, daß Jesus im Obergemache lehrte, scheint aber die Bemerkung zu sprechen, daß der Vorhof mit Leuten angefüllt war. Deßhalb nehmen einige Exegeten (Volkm., Schegg) an, daß Jesus sich im Atrium befand und die Träger den Kranken nach Abbruch der Dachbrust in den Vorplatz herabgelassen haben (Faber, Jahn, Köster), allein es ist ja nicht gesagt, daß alle Anwesenden Jesus hörten. Es paßt sogar mehr zum Zwecke des Marcusevangeliums, wenn Jesus noch im Hause zurückblieb. Daß die Menge trotzdem ausharrte, ist wieder ein Beweis ihrer Anhänglichkeit an Jesus. ἐξορύσσω

קָרַב (ἐγγίζειν) mutata coniugatione dicunt הִקְרִיב appropinquare facere, i. e. offerre. Die LXX setzen aber dafür ἐγγίζειν, προσάγειν u. a.

[1] Er unterscheidet zwischen Dach und ὀροφή: ἀναβάντες δὲ ἐπὶ τὸ τέγος τοῦ οἰκήματος καὶ διελόντες τὴν ὀροφὴν ἔβαλλον τῷ κεράμῳ καὶ ἐτόξευον κάτω. Zu ἀπεστ. τὴν στέγην sagt Weiß: bemerke das monotone ἀπ. τ. στ. wie 1, 26. Dagegen Maldonat: est enim elegans paronomasia.

[2] S. 388. Moed Katan fol. 25 a: Als R. Huna gestorben war, wurde seine Leiche durch das Dach aus dem Hause geschafft, weil der Sarg nicht durch die enge Pforte zu bringen war. Steht übrigens schon bei Lightf. z. St. p. 601.

[3] Win. R.-W. 1, 467 bemerkt, daß das ὑπερῷον, nicht das Dach, oft mit zwei Ausgängen versehen war, von denen einer in das Haus, der andere durch eine Treppe unmittelbar auf die Straße führte. Bei größeren Häusern sei man aus dem Vorhof, der als Vorzimmer diente, mittelst Treppen (מְסִלָּה 2 Chron. 9, 11; Wendeltreppen לוּלִים 1 Kön. 6, 8), die zuweilen aus kostbarem Holze gefertigt waren, auf's Dach und in die oberen Stockwerke gelangt.

[4] p. 602: nam usitatum iis erat, cum de lege aut religione disceptarent, in coenaculum ascendere. Shabb. 1, 7. Hier. Sanh. f. 24, 3. Iuchas. f. 23, 2. Doch ist bei diesen Citaten zu beachten, daß sie nicht von einem Reden an die versammelte Menge, sondern der Lehrer unter sich handeln.

= ausgraben, durchbrechen kommt in dieser Bedeutung im Neuen Testamente nur hier vor. Marcus will wohl keinen Unterschied zu ἀποστεγάζειν machen, als ob dieses das Abdecken der Ziegel, jenes das Durchbrechen des Estrichs bedeute, sondern veranschaulicht bloß den Hergang. Nachdem sie durch Abdeckung des Daches eine Oeffnung gemacht hatten, ließen sie die Tragbahre durch dieselbe hinunter. χαλάω = hinablassen (Luc. 5, 4; Apg. 9, 25; 27, 17. 30). Das Präsens ist wie bei ἔρχονται gesetzt, weil damit der Zweck erreicht, der Kranke vor Jesus gebracht war. κράβαττος [1] Ruhebett, Tragbett ist ein macedonisches Wort [2]. Die Griechen haben dafür ἀσκάντης, σκίμπους, σκιμπόδιον = Ruhebett, Bettgestell für ärmere Leute; auch für Reisende und Kranke, welche sich darauf tragen ließen. Die Lateiner haben grabātus, woher es Marcus wahrscheinlich entlehnte. Matthäus und Lucas schreiben κλίνη.

V. 5*. Vgl. Matth. S. 267. Das Präsens ἀφίενται, dimittuntur kann nicht als Ankündigung der Sündenvergebung, die dem Kranken (jetzt eben durch ihn) von Gott ertheilt wird (Mey., Klost., Volkm., Weiß, Reuß), erklärt werden, denn von Gott steht im Texte nichts, und wenn man den folgenden Einwurf der Schriftgelehrten anticipirt, so muß man darauf erwidern, daß sich folglich Jesus göttliche Macht beilegen wollte und vom Bewußtsein seiner göttlichen Machtvollkommenheit ausging [3]. Die Nachlassung der Sünden an sich, nicht die der Heilung vorausgehende [4], zeigt, daß der Kranke seinen Zustand persönlich verschuldet hatte (Vict., Aug., Beda). Lähmungen können durch ein ausschweifendes, üppiges Leben herbeigeführt werden. Da aber Jesus den Kranken mit dem gewinnenden τέκνον (10, 24) anredet, so mußte sich derselbe bereits in einer für die doppelte Heilung günstigen Disposition befunden haben, ob man nun αὐτῶν bloß auf die Träger (Victor [5], Beda,

---

[1] A C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. B*; B κράββαττον; ℵ κράβακτον; K κράβατον; It. Vulg. grabatum, einige Codd. grabattum. Die Recepta κράββατος ist nur durch B² V und spätere bezeugt. Vgl. Win. 5, 43.

[2] Sturz, dial. maced. p. 175. Lob. ad Phryn. p. 62. Pollux 10, 35.

* Ἰδὼν δέ ist Emendation für καὶ ἰδών. In Betreff des ἀφέωνται schwanken auch hier die Lesarten. Die Rec. liest mit ℵ A C D L ἀφέωνται. Δ ἀφίονται. B ἀφίενται. Weil ἀφέωνται bei Luc. 5, 23 gesichert ist, wird ἀφίενται allgemein recipirt. V. 9 liest auch ℵ so. Statt σοι αἱ ἁμαρτίαι σου ist σου αἱ ἁμαρτίαι (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[3] Es ist pure Reflexion, wenn Klostermann sagt (S. 39): „So also bringt Jesus die Noth der Menschen im Geiste vor Gott, daß er sie als Bitte um Sündenerlaß wendet und nach Entgegennahme der Erhörung seiner vertretenden Fürbitte durch den Akt der Lossprechung von Sünden erledigt." Er gesteht auch nachher selbst, daß die Schriftgelehrten zu ihrem Vorwurfe der Gotteslästerung kamen, weil Jesus sein Sündenvergeben so gar nicht in Beziehung zu Gott gesetzt habe.

[4] Ich habe schon zu Matthäus bemerkt, daß die Sündenvergebung weniger um des Kranken als um der Umgebung willen vorausgeschickt wurde. Denn nicht bloß „insofern betrachtet Jesus die Heilung des Leibes als zu seinem Berufe gehörig, als er den an ihn Glaubenden die Erledigung von Sünden zu gewähren das Amt hat" (Klost.), sondern auch insofern, als er als Erlöser von Sünde und Uebel erschienen ist. Die geistige Befreiung war freilich die Hauptsache, aber die Heilwunder mußten den Weg dazu bahnen und als Beweis für die Lehre dienen. Dieses blieb auch trotz der Undankbarkeit mancher Geheilten bestehen.

[5] Οὐ τὴν πίστιν τοῦ παραλελυμένου, ἀλλὰ τῶν κομισάντων· ἔστι γὰρ ὅτε καὶ ἄλλος

Weiß u. a.) oder auf die Träger und den Kranken (Volkm., Kloſt.) beziehe und πίστις als Glauben oder Heilsverlangen erkläre, denn das Heilsverlangen ſetzt den Glauben voraus und beim Kranken kann man wenigſtens dasſelbe Verlangen wie bei den Trägern annehmen. Nur weist allerdings ἰδών auf den ſichtbaren Eifer der Träger hin, wenn man nicht zugleich das geiſtige Schauen der innerlichen Verfaſſung darunter ſubſumiren will. Das θάρσει Matth. 9, 2 ſetzt jedenfalls beim Kranken eine große Sehnſucht nach Heilung voraus, welche nach der unter den Juden herrſchenden Anſchauung über den Urſprung der Krankheiten mit dem Bewußtſein der eigenen Unwürdigkeit verbunden ſein mußte [1]. Lucas hat das τέκνον in ἄνθρωπε verwandelt, „weil ihm das τέκνον für einen in Folge ſeines Sündenlebens Gelähmten unpaſſend erſchien" (Weiß). Doch redet auch Abraham den reichen Praſſer τέκνον an (Luc. 16, 25). Da aber die Gelähmten in der Regel ſchon im vorgerückten Alter ſtehen, ſo ſchien ἄνθρωπος beſſer zu paſſen. Im pauliniſchen Sprachgebrauch drückt τέκνον das Schülerverhältniß aus.

V. 6. Ἐκεῖ iſt nicht mit ἦσαν, ſondern mit καθήμενοι zu verbinden und ἦσαν zu beiden Participien zu beziehen, da dieſe Conſtruction bei Marcus häufig vorkommt. Das εἶπον ἐν ἑαυτοῖς Matth. 9, 3 iſt von Marcus in ἦσαν διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις verwandelt worden, wodurch das innere Ueberlegen deutlicher hervorgehoben und die Zurückhaltung angezeigt iſt, welcher ſich die Schriftgelehrten vor dem Volke noch befleißigen mußten. ἦσαν καθήμενοι ſie ſaßen dient mehr zur Veranſchaulichung der ganzen Situation (1, 30) als zur Motivirung des Folgenden, da ſonſt ἦσαν ἐκεῖ genügen würde. — V. 7.* τί iſt = warum, aus welchem Grund [2]. Das οὗτος βλασφημεῖ des Matthäus hat Marcus durch die Frage τί—λαλεῖ; ergänzt. Damit zeigt er zugleich, was die Schriftgelehrten zum Vorwurfe der Gotteslästerung veranlaßt hat [3], und begründet den Vorwurf vom Standpunkte derſelben aus, indem er die keine Antwort erwartende Frage beifügt. Sie gehen von dem richtigen Grundſatze aus, daß nur Gott die Sünden vergeben kann (Jeſ. 43, 25). Denn wenn im A. T. bei Opfern u. a. auch eine Vergebung der Sünden ausgeſprochen wurde, ſo geſchah dieß bloß mit Berufung auf die Anordnung Gottes, welche ihrerſeits den Rathſchluß der Erlöſung zur Vorausſetzung hatte. Daraus ergibt ſich, daß Jeſus, wenn er ohne Be-

---

δι' ἄλλων πίστιν θεραπεύεται καὶ πλήρης τούτου ἡ ἱερὰ τῶν εὐαγγελίων γραφή. Auch Hieronymus iſt (nicht wie Matth. S. 267) hieher zu zählen: non eius fidem qui offerebatur, sed eorum qui offerebant. Janſen erklärt ſich dagegen für Chryſoſtomus, weil ohne Glauben des Kranken wohl eine körperliche Heilung, aber keine Sündennachlaſſung möglich geweſen ſei.

[1] Daraus folgt aber nicht, daß ἀφέωνταί σου αἱ ἁμ. = habes tua peccata, in quibus vulgo quaeritur morborum causa, condonata = iubeo te convalescere (Fritzſche) iſt. Jeſus hat viele Heilungen ohne Sündenvergebung vollbracht, alſo muß dieſes Moment hier eine beſondere Bedeutung haben.

* Ὅτι iſt durch B gegen τι zu wenig bezeugt, denn Lucas hat wenigſtens τις. Dagegen iſt λαλεῖ βλασφημίας ſtatt λαλεῖ; βλασφημεῖ (ℵ B D L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.) aus Lucas.

[2] Krüg. 46, 3, 4. Win. 22, 3, 134 f. W. Grimm 433, 2.

[3] Von der Beziehung der Sündenvergebung „bloß auf Glauben hin" (Volkm.) iſt im Vorwurfe der Schriftgelehrten auch nicht eine Andeutung zu finden.

ziehung auf Gott die Sündenvergebung aussprach, sich Gott gleichstellte[1]. Daß Jesus eben der einzigartige Mensch ist, in welchem Gott selbst zu seinem Volke kommt, ihm das messianische Gut der Sündenvergebung zu bringen (Weiß), wissen sie allerdings nicht, können sie aber von ihrem Standpunkte aus nicht folgern, weil Jesus ihnen nicht sagt, daß er als dieser einzigartige Mensch von Gott mit einer solchen Vollmacht komme, sondern aus eigener Machtvollkommenheit die Sünden vergibt. οὗτος ist nicht gerade verächtlich (Meyer), drückt aber doch die Verwunderung darüber aus, daß der ihnen als gewöhnlicher Lehrer erscheinende Jesus also (οὕτως) zu sprechen wagt. Der Gleichklang οὗτος οὕτως verschärft den Gegensatz. βλασφημεῖν steht wie Matth. 9, 3 von der indirecten Gotteslästerung, welche darin besteht, daß man sich etwas anmaßt, was nur Gott zukommt. Die Grundbedeutung ist verleumden, lästern (περί, κατά τινος, εἰς τοὺς θεούς). Gott lästert aber direct derjenige, welcher Lästerworte gegen ihn ausstößt, oder ihm etwas ihm Gehöriges abspricht (Thomas, S. 2, 2 q. 13), indirect derjenige, welcher sich etwas Gott Gehöriges anmaßt. Weil nur letztere vorlag, glaubt Schegg, haben die Schriftgelehrten ihre Kleider nicht zerrissen (Jes. 36, 23). Die Behauptung aber, daß in den Worten Jesu nichts Anstößiges und Bedenkliches liege, sondern erst durch die Verdrehung der Pharisäer hineingelegt worden sei (Schegg nach Grot. und F. Lucas)[2], halte ich für unrichtig. Da scheinen mir andere (Klosterm., Weiß) noch mehr im Rechte zu sein, wenn sie den Vorwurf der Gotteslästerung für wohlberechtigt halten, so lange die Pharisäer Jesus noch nicht in seinem „einzigartigen" Berufe erkannt hatten. Nur ist mit den älteren Exegeten (auch J. Grimm u. a.) hinzuzufügen, daß sie aus der bisherigen Thätigkeit Jesu seinen Beruf hätten erkennen können. Daher kann auch die „älteste Quelle" den Gedanken der Schriftgelehrten nicht anders als bösartig dargestellt haben. Jesus läßt sich ausführlich auf die Widerlegung ein, weil dieß die erste feindliche Begegnung war, welche durch Beseitigung des Mißverständnisses abgelenkt werden konnte, wenn einiger guter Wille vorhanden war. Matthäus konnte sich leichter mit dem einfachen βλαφημεῖ begnügen, weil seine Leser die Anschauungen der Juden kannten. Marcus und Lucas fügen noch den Grund hinzu, daß nur Gott Sünden vergeben kann. Damit haben sie die unzweideutige Erklärung gegeben, daß die Schriftgelehrten Gott allein das Recht der Sündenvergebung vorbehielten. Wenn auch die Erwartungen, daß der Messias das Volk Israel erlösen, läutern, reinigen und heiligen werde, im Sinne der Propheten auf eine Befreiung von Sünde und Schuld zu deuten sind, so zeigen doch

---

[1] Vgl. V. 10, wozu Chrys. Hom. 29, 2 in Matth. anmerkt: ὁρᾷς ὅσον ἀπεῖχε τοῦ μὴ θέλειν νομίζεσθαι ἴσος τῷ πατρί; οὐδὲ γὰρ εἶπεν, ὅτι δεῖται ἑτέρου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀλλ' ὅτι ἐξουσίαν ἔχει.

[2] Uebrigens gibt auch Grotius zu, daß im A. T. nie die Macht Sünden zu vergeben einem Menschen übertragen worden sei und Jesus sich solcher Worte bediente „quae possent et aliter accipi, quum tamen ita, ut res ipsa erat, accipi videret." Auch Fr. Lucas sagt zu εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; verum illud erat; propria enim auctoritate solus id Deus potest. Ceterum possit id alius . . . potestate a Deo accepta. Dieß hätten sie sollen bei Jesus erkennen. Darin liegt allerdings ihr Unrecht, aber nicht im Mißverständnisse der Worte Jesu. Ebenso Jansen.

die Evangeliſten, daß ſie von den Juden ihrer Zeit nicht ſo gedeutet wurden. εἷς ὁ θεός (10, 18; Luc. 18, 19) erläutert Lucas durch μόνος ὁ θεός Gott allein [1].

V. 8*. Τῷ πνεύματι αὐτοῦ bildet eine ſchöne Parallele zu ἐν ἑαυτοῖς und ἐν ταῖς καρδίαις. Jeſus hat das, was jene im innerſten Herzen beſchäftigte, genau (ἐπιγνούς) und ſogleich (εὐθύς) erkannt. Behält man αὐτοί bei, ſo wird der Gegenſatz noch ſchöner: πνεύματι—ἐν ἑαυτοῖς, ἐπιγνούς—διαλογίζονται, αὐτοῦ—αὐτοί. Die Erklärung des τῷ πνεύματι von dem Jeſu innewohnenden heiligen Geiſte kann nur in dem von Euthymius angeführten Sinne [2] Beachtung finden. Denn die Erkenntniß der Gedanken iſt ein Attribut der Gottheit (Jer. 17, 10; Pſ. 7, 10; 1 Sam. 16, 7). Zu διαλογίζεσθαι ἐν ἑαυτοῖς vgl. Matth. S. 372 f. Hier kann es nur von der inneren Ueberlegung (ἐν ἑαυτῷ Luc. 12, 17) erklärt werden, da es dem διαλ. ἐν ταῖς καρδίαις V. 6 parallel ſteht und ſogleich ſeine dießbezügliche Erklärung erhält. Da aber beide Verbindungen im N. T. vorkommen, ſo braucht man weder bei ἐν ἑαυτῷ auf Matth. 9, 3 noch bei ἐν ταῖς καρδ. auf 9, 4 zu reflectiren, denn eine ſolche Schriftſtellerei iſt bei jedem Evangeliſten undenkbar. Die Wiederholung des διαλ. entſpricht dem Stile des Marcus vollkommen. Hätte er ſich aber durch Matth. 9, 3 beſtimmen laſſen wollen, ſo hätte er in der Parallele V. 6 ἐν ἑαυτοῖς ſchreiben müſſen. Lucas hat διαλογ. durch λέγοντες als Aeußerung der Gedanken beſtimmt, doch kann λεγ. auch nach bibliſchem Sprachgebrauch ein Hinweis auf den Inhalt der (innern) Rede ſein (J. Grimm), wofür 5, 22 ſpricht. Auch der Wechſel des Lucas zwiſchen νομοδιδάσκαλοι (5, 17) und γραμματεῖς (5, 21) beweiſt nicht, daß Lucas den bei Matthäus in knapper, bei Marcus in erweiterter Form vorliegenden Urbericht reflexionsmäßig umgearbeitet habe, denn die Reflexion wäre dem Wechſel entgegengeſtanden. Wollte aber Lucas V. 17 in der allgemeinen Angabe den ihm geläufigen Ausdruck für Schriftgelehrte, V. 21, wo jüdiſche Verhältniſſe beſprochen werden, den terminus technicus für die jüdiſchen Schriftgelehrten aufnehmen, ſo iſt eine Reflexion vorhanden, welche über die Quellen nicht entſcheidet. — V. 9**. Marcus fügt ſchon hier τῷ παραλυτικῷ hinzu, damit die ſpecielle Beziehung klarer hervortrete. Daſſelbe wird durch ἆρον κτλ. er-

---

[1] Vgl. 6, 4. Joh. 6, 22. Hebr. 9, 7. Philo de mon. II, 2 p. 821 E. τὰ γὰρ ἐντὸς ἀόρατα παντὶ πλὴν ἑνὶ τῷ ἀρχιερεῖ. Die Griechen verbinden in ſolchen Fällen gewöhnlich μόνος mit εἷς.

* Οὕτως fehlt nur B Lachm. αὐτοί nach οὕτως iſt mit ℵ B D L Tiſch., Trg., wegzulaſſen. Als überflüſſig wäre es nur weggelaſſen worden, wenn διαλ. ἐν ἑαυτ. vom Sprechen zu erklären wäre. Andernfalls konnte es im Gegenſatz zu Jeſus ergänzt werden. εἶπεν iſt wahrſcheinlich aus den Parallelen.

[2] Πνεῦμα ἐνταῦθα τὴν θεότητα καλεῖ, ὡς θεὸς γὰρ ἔγνω τὰς διανοίας αὐτῶν.

** Auch hier hat die Rec. (Δ) ἔγειραι, B L Trg. ἐγείρου, aber es iſt wie V. 11 das gut bezeugte ἔγειρε vorzuziehen, denn die andern Lesarten erſcheinen als Correcturen des intranſitiven ἔγειρε, das vorher (1, 31) tranſitiv gebraucht wurde. καί vor ἆρον fehlt C D L Vulg. Syrsch Cop. Arm. und wird von Trg. eingeklammert, konnte aber als überflüſſig ausgelaſſen werden. Statt περιπάτει (A B C Verss. Lachm., Trg.) leſen Volk., Tiſch. (ℵ L Δ) ὕπαγε, das nicht eine Conformation nach V. 11 iſt, weil ſonſt mit D auch εἰς οἶκόν σου heraufgenommen worden wäre. περιπάτει iſt aus den Parallelen. — Zu Matth. S. 268 iſt nachzutragen: ἔγειραι B Δ.

reicht, das eine Anticipation von V. 11 ist. ἔγειρε könnte ein Ausruf sein wie ἄγε = auf (surge)[1], muß aber bei der Lesart καὶ ἆρον = stehe auf genommen werden. Umgekehrt ist das Verhältniß V. 11, wo die Recepta καί weniger bezeugt ist. Die Argumentation ist eine populäre, denn obwohl die Sündenvergebung das an sich Höhere ist, so hat sie für die sinnlichen Eindrücken folgende Fassungskraft gewöhnlicher Leute eine geringere Beweiskraft. Das Verhältniß ist dem zwischen Lehre und Wunder ähnlich. Schon die alten Exegeten haben hierauf hingewiesen, nur haben sie den Nachdruck mehr auf ποιῆσαι und εἰπεῖν gelegt[2]. Das Mißverständniß, welches Grimm (2, 620) kaum abzuweisen für nöthig findet, ob Sünden zu vergeben oder einen Kranken gesund zu machen leichter sei, ist in der That vorgekommen (S. Matth. S. 268) und Jesus argumentirt von diesem Standpunkte aus. Wenn es bloß gegolten hätte, zu entscheiden, was leichter zu sagen sei, so hätte nur geantwortet werden können: beides ist gleich leicht zu sagen[3]. Soll es aber schwerer sein zu sagen: Steh auf und wandle, weil Macht oder Ohnmacht des Sprechenden schon im nächsten Augenblicke im Erfolge vor aller Augen sichtbar wird, so ist damit zugegeben, daß nicht das Sagen an sich, sondern das erfolgreiche Sagen, d. h. das Thun schwerer ist. Der Grund liegt aber nur in der augenfälligen Thatsache, denn im idealen Gebiete ist das Sündenvergeben auch eine Handlung. Es bleibt also bei dem, was ich zu Matthäus sagte: der Schluß geht a maiori ad minus, die Folgerung kehrt sich aber in populärer Ausdrucksweise um. — V. 10*. ἐπὶ τῆς γῆς gehört zu ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τ. ἀνθ., denn Jesus will beweisen, daß er eine göttliche Macht als Menschensohn habe, die Sünden zu vergeben, während seine Gegner der Ansicht waren, daß die Sünden nur Gott im Himmel vergeben könne[4]. Der Schluß daraus lautet: also muß der Menschensohn auf Erden dem Gott im Himmel gleich sein. Auch Matth. 6, 19 ist ἐπὶ τῆς γῆς zum Substantiv zu beziehen. Will man aber den Synoptikern überhaupt die Ansicht absprechen, daß Jesus „eine vom Himmel mitgebrachte Vollmacht" habe (Weiß gegen Meyer), und durch die allerdings näher liegende Verbindung mit ἀφιέναι den Gedanken ausgesprochen finden, daß also in die Gerechtsame

---

[1] Eur. Iph. A. 624. Arist. Ran. 340. Fritzsche Marc. 55. W. Grimm 113, 2.

[2] Victor: τὸ μὲν γὰρ ἀφιέναι ἁμαρτίας δυσκολώτερον τοῦ εἰπεῖν, ἐγεῖραι. οὐ γὰρ φανερὸς ὁ ἔλεγχος. . . . φησὶν οὖν, τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν ἢ ποιῆσαι; δηλονότι τὸ εἰπεῖν, διὰ τὸ μὴ φαίνεσθαι τὸ γινόμενον· ἐπεὶ τοίνυν ἀπιστεῖτε τῷ λόγῳ, ἐπιφέρω ἔργον πιστούμενον τὸ ἀόρατον.

[3] Pölzl S. 106 geht nach der entgegengesetzen Seite zu weit, wenn er als die selbst sich ergebende Antwort voraussetzt: Keines von beiden ist leichter, denn zu beiden gehört dieselbe göttliche Kraft. Denn eine Vergleichung, nicht eine Gleichstellung, ist schon durch den Wortlaut angezeigt. Man unterscheidet ja auch sonst zwischen den Werken Gottes. Die Erlösung gilt auch höher als die Schöpfung, der neue Bund höher als der alte. Uebrigens sagt schon Euthym.: Ποῖόν ἐστιν εὐχερέστερον εἰς πρᾶξιν, πότερον τὸ εἰπεῖν τόδε ἢ τὸ εἰπεῖν τόδε; ἦσαν δὲ καὶ ἄμφω τὰ περὶ ὧν ἠρώτησε, θεῷ μὲν δυνατά, ἀνθρώπῳ δὲ ἀδύνατα.

* Ἐπὶ τῆς γῆς vor ἀφιέναι (ℵ C D L Δ Tisch., Trg.), nach ἀφιέναι A Rec. Mey., nach ἁμαρτ. B Weiß. Die erste Lesart ist der Conformation verdächtig, ist aber zu gut bezeugt.

[4] Victor: οὐδὲ γὰρ ἀφεῖλέν τι τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἢ ἐμείωσε τὸ γενέσθαι με ἀτρέπτως καὶ ἀληθῶς ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ σάρκα υἱὸν ἀνθρώπου. Euthym.: τὸ δέ, ἐπὶ τῆς γῆς, ἁπλῶς πρόσκειται, ἢ ἀντὶ τοῦ, ἐπὶ τῆς ἐν γῇ πολιτείας αὐτοῦ.

dessen, der im Himmel Sünden vergibt, nicht eingegriffen werde, so verliert das Sündenvergeben alle Bedeutung, denn dieses hat nur einen Werth, wenn die Sünden wirklich vergeben werden und ist dem Wortlaute und dem Zusammenhange nach aus der eigenen Macht Jesu zu erklären. εἰδῆτε wisset, nicht glaubet, entspricht dem Beweisverfahren ad hominem. υἱὸς τοῦ ἀνθρ. s. Matth. S. 258. Der Ausdruck, den Jesus 55 mal von sich gebraucht, erscheint bei Marcus hier zum ersten mal und muß daher mit Bedacht gesetzt sein. Der „Menschensohn" bildet in seiner Niedrigkeit und Hilflosigkeit den schärfsten Gegensatz zum „Gottessohn" und dennoch vindicirt sich Jesus gerade als Menschensohn die göttliche Prärogative, die Sünden zu vergeben. Dieß ist für die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Aergerniß, aber für den aufrichtig nach Erlösung von Sünde und Elend verlangenden demüthigen Sünder ein Trost und eine Beruhigung. Wenn derjenige, welcher göttliche Macht besitzt, sich selbst seiner Herrlichkeit entäußerte und für uns zum Fluche ward, so kann das von Angst gequälte Menschenherz viel vertrauensvoller zum Menschensohn seine Zuflucht nehmen, um Sündenvergebung und Gnade zu finden. Der Menschensohn wird dadurch zum Vermittler zwischen Gott und den Menschen, dem Himmel und der Erde. Was der Mensch sonst erst vom Vater beim Gericht erfahren hätte, das verleiht ihm der Menschensohn schon hier auf Erden. Gnade und Barmherzigkeit sind mit ihm auf Erden erschienen. Weiter zu gehen liegt aber kein Grund vor. Marcus legt nicht in den „Begriff des Menschensohnes die Vollmacht der Sündenvergebung" (Kloſt.), sondern weist die Gegner dadurch auf das Wesen desselben hin, damit sie sich an seiner Niedrigkeit nicht ärgern sollten. — V. 12*. οὐδέποτε . . = niemals haben wir auf diese Weise gesehen. Dieß kann entweder absolut, ohne Ergänzung gefaßt (Fritzsche, Meyer, W. Grimm, Weiß: so haben wir niemals gesehen, d. h. in solcher Weise ist uns niemals ein Anblick geworden) oder auf den Vorgang, Anblick bezogen werden. In letzterem Falle ist, da τι zu matt wäre, etwa τοιοῦτο (Il. 5, 725: θαῦμα ἰδέσθαι und sonst ἰδεῖν)[1] zu ergänzen, weil ὅραμα ἰδεῖν im N. T. nur vom Schauen eines Gesichts steht (Apg. 10, 17; 16, 10). Die Beziehung auf Jesus selbst mit der Ergänzung von αὐτόν (Schegg) hat die starke Reflexion gegen sich, welche den nur durch die Größe des Wunders, nicht durch die Vergleichung desselben mit früheren Wundern erstaunten Zuschauern zugeschrieben wird[2]. Dasselbe Bedenken steht der Erklärung von der Art des Wunders (durch ein bloßes Machtwort, Weiß) entgegen. Der gewaltige Eindruck verhinderte eine so kleinliche Reflexion. Nimmt man aber hoc modo = ut haec res est: so wie diese Sache ist, haben wir nimmer mehr (etwas) gesehen, d. h. erlebt (Fritzsche), so kommt diese Erklärung mit der zweiten

---

* Εὐθύς gehört vor ἄρας (ℵ B C L Tisch., Trg.), nicht vor καί (Rec. Lachm.). Statt ἐναντίον (A C D Δ) lesen ℵ B L Tisch. ἔμπροσθεν, weil ἐναντίον bei Marcus sonst nie vorkommt (Weiß). Dieser Umstand spricht aber für ἐναντίον (Trg.). εἴδαμεν (C D Tisch., Trg.) für εἴδομεν ist eine der früheren Sprache ganz fremde alexandrinische Form (Win. 4, 36).

[1] Euthym. zu Matth. 9, 33: τοιαῦτα παράδοξα nach Luc. 5, 26.

[2] Dieß gilt auch von der Ergänzung bei Euthym.: ἐφ' ἑτέρου, δηλονότι, τερατουργοῦντος, obwohl diese in 1, 22 ein Analogon hat.

überein, denn die Beispiele für ἰδεῖν = erleben, haben alle einen Objectsaccusativ (Il. 11, 243; Jacobs Anth. 7, 199; Soph. Trach. 138; Pass. 1, 784). Ohne Object oder wenigstens leicht zu ergänzendes Object findet sich auch ἰδεῖν sonst nicht (Matth. 9, 11; Marc. 2, 16; 10, 14; Matth. 21, 20; Luc. 1, 12; 2, 17). Die Analogie von ὡς ὁρᾷς (Meyer) genügt nicht, denn dieses wird wie ὁρᾷς nur gebraucht, wenn man ein Beispiel anführen oder eine Sache deutlich machen will (Pass. 2, 511, 1. c.) Der mächtige Eindruck des Wunders dient einerseits zur Vervollständigung der im Vorhergehenden charakterisirten segensreichen Wirksamkeit Jesu, andererseits aber bildet sie den Contrast zu der zum ersten mal auftretenden Opposition. Dieser wird damit von vornherein im Auftreten Jesu die Berechtigung entzogen. Alle Schuld fällt auf den bösen Willen der Gegner, der auch durch die größten Machterweise nicht zu beugen war. Denn daß sie unter den πάντας einbegriffen sind und ihrem τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; das ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν entspricht (Klost.), ist nach der ganzen Tendenz des Abschnittes unwahrscheinlich.

§ 16.

Die Berufung des Levi und das Essen mit den Zöllnern und Sündern.

2, 13—17 (Matth. 9, 9—13. Luc. 5, 27—32).

Alle drei Synoptiker stellen diese Erzählung mit der vorhergehenden zusammen und lassen ihr die Fastenfrage folgen. Die Zusammenstellung ist wohl einem schriftstellerischen Interesse entsprungen, da für den mündlichen Unterricht die Absicht nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppiren nicht vorhanden sein konnte. Die sachliche Verbindung tritt aber bei Marcus noch stärker hervor als bei Matthäus, weil er die allgemeine Angabe in V. 13 zwischen beide Erzählungen eingeschoben hat. Die Berufung des Levi zeigt einen Fortschritt, da Jesus nicht nur die Sünden vergibt, sondern auch einen Sünder beruft und mit Sündern zu Tische sitzt. Diesem Fortschritte geht eine Steigerung der Feindschaft zur Seite, welche sich in der offenen Aeußerung des Mißfallens kund thut. Während aber Matthäus den Zweck verfolgte, in der Berufung des Zöllners den Charakter der wahren Messianität Jesu zu zeigen, will Marcus vielmehr die engherzige, von jüdischem Particularismus und Rigorismus geleitete Opposition in ihrer verächtlichen Selbstüberhebung kennzeichnen. Die größtentheils aus Proselyten hervorgegangenen heidenchristlichen Leser mußten sich von dem äußerlichen Observanzenwesen der Juden, welches im Widerspruch mit der echten Sittlichkeit stand, abgestoßen[1] und um so mehr von Jesus, welcher die Sünder zum Heile berief,

[1] Aberle faßt deßhalb 2, 13—3,36 unter der Aufschrift: Der Gegensatz Jesu zu den jüdischen Observanzen zusammen und erblickt darin einen Ersatz für die Bergpredigt. Dieser kleinlichen, auf lächerliche Dinge gestützten Opposition gegenüber mußte die Lehr- und Heilthätigkeit Jesu den heidenchristlichen Lesern in ihrer ganzen Hoheit und Reinheit vor die Seele treten.

angezogen fühlen. Die Apostel waren als Bevollmächtigte des Herrn dadurch gleichfalls zur Bekehrung und Heiligung der Sünder angewiesen worden.

Die Berufung des Zöllners hat aber für den Römer noch eine besondere Bedeutung. Denn die τελῶναι spielten im römischen Staatswesen eine wichtige Rolle, so verhaßt sie auch wegen ihres Amtes und des damit getriebenen Mißbrauches in den Provinzen waren. Stellten sie doch die Juden einfach mit den ἁμαρτωλοί zusammen und erklärten sie für ehrlos und des gerichtlichen Zeugnisses für unfähig. Sie wurden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen (Lightf. 286. 396. 871. Winer R.W. 2, 740). Deßhalb konnte es römische Leser nur angenehm berühren, wenn sie erfuhren, daß sich Jesus auch zu dieser Klasse römischer Beamten durchaus nicht abstoßend verhielt. Ueber die Identität unserer Erzählung mit Matth. 9, 9 ff. vgl. Matth. S. 2 f.

V. 13*. Ἐξῆλθεν nämlich aus Kapharnaum (1, 35). πάλιν weist auf 1, 35 zurück, kann aber auch zu 1, 16 bezogen werden (Mald., Hilg., Schegg, Meyer, Klost., Weiß). ἐξῆλθεν πάλιν ist nicht mit: er ging wieder den See entlang zu übersetzen, sondern er ging wieder hinaus (aus der Stadt) an den See (vgl. 2, 1). ἐξέρχεσθαι παρά kommt nur noch Apg. 16, 13 aber zugleich mit ἔξω verbunden vor. ἔρχεσθαι παρά Matth. 15, 29. παρά gibt bei den Verben des Gehens, Kommens das Ziel an[1]. Noch weniger ist πάλιν vom Uebergang zur Lehre zu verstehen[2]. Dagegen ist allerdings zu beachten, daß das sonst so gewöhnliche εὐθύς fehlt (Schegg), denn dieß scheint auf ein später erfolgtes Weggehen hinzudeuten, was der Gewohnheit des Marcus entspricht, die Zurückhaltung Jesu nach vollbrachtem Wunder zu berichten (Euth., Theophyl.; anders Mald., J. Grimm). Zwar könnte man die Vermeidung des Aufsehens im schnellen Weggehen vom Schauplatze des Wunders suchen (Vict.), aber ein unvermerkter Aufbruch war angesichts der großen Zuschauermenge im Augenblicke nicht möglich. Diese wäre ihm nachgefolgt, während ἤρχετο ein allmähliges Zusammenströmen anzeigt. αὐτούς ist κατὰ σύνεσιν zu ὄχλος zu beziehen (Winer 58, 4, 480). — V. 14. παράγων im Vorübergehen. Dazu ist nicht παρὰ τὴν θάλασσαν (1, 16), sondern allgemein der Ort, wo Levi war, zu ergänzen. Die Zollstätte war wohl an der von Ptolemais nach Damaskus führenden Straße, welche eine Zeit lang dem See entlang ging. Da aber diese Straße gegen Norden eine bedeutende Krümmung landeinwärts machen mußte, ehe sie die Mündung des Jordans erreichte und wegen παρὰ θάλασσαν die Zollstätte doch in der Nähe des Sees sein mußte, so ist sie nicht im Norden von Kapharnaum zu suchen. Matthäus nennt wie gewöhnlich den späteren Namen Ματθαῖος, denn es ist nicht anzunehmen, daß Marcus erst den unbekannten Namen für den bekannten Apostel einführte. Demgemäß ist bei Matthäus allerdings nicht bloß die Demuth das Motiv der Anticipation, aber 10, 3 beweist doch, daß er sich vorwiegend von derselben leiten ließ (Victor). Marcus und Lucas hatten

---

* Εἰς statt παρά ist zu wenig bezeugt (ℵ* Tisch.). It. Vulg. ad mare, das für εἰς oder παρά stehen kann.

[1] Pass. 2, 667. III, b. Win. 49, 377. Krüg. 68, 36.

[2] Victor: πάλιν δὲ μετὰ τὸ θαῦμα τὴν διδασκαλίαν προτίθησι, ἐξῆλθε γὰρ κτλ.

dieſes Intereſſe nicht und brauchten auch ihren Leſern im Apoſtelverzeichniſſe nicht extra zu ſagen, daß Matthäus der Zöllner Levi war. Marcus führt im Apoſtelverzeichniſſe nur die vom Herrn beigelegten Beinamen auf und nennt den Vater zur Unterſcheidung gleichnamiger Apoſtel. Der Name Matthäus konnte aber wie bei Saulus Paulus, Johannes Marcus, Joſeph Juſtus, Titius Juſtus u. a. mit Levi verbunden und ſpäter allein gebraucht worden ſein. Marcus hat hier den Zuſatz τὸν τοῦ Ἀλφαίου allein. Von dieſem Alphäus iſt weiter nichts bekannt. Jedenfalls kann man ihn nicht mit dem Vater des Jacobus identificiren (Ewald), da außer dem Namen hierüber nirgends eine Andeutung gegeben iſt und die Hebräer ſpäter in den Eigennamen ſehr beſchränkt waren. Auch ſpricht dagegen die genaue Aufzählung der Apoſtel Matth. 10, 2. 3, wo Matthäus mit Jacobus hätte zuſammengeſtellt werden müſſen. Levi aber aus dem Apoſtelkreiſe auszuſchließen (W. Grimm, Ew. u. a.), iſt gegen die faſt einhellige Tradition und die feierliche Erzählung ſeiner Berufung. Der Name lautet im Aram. חַלְפַּי (bei den Talmudiſten vgl. Lightf. p. 325), woraus griechiſch Ἀλφαῖος oder Κλωπᾶς (Joh. 19, 25) gebildet werden konnte[1]. Denn das ח hatte auch bei den LXX eine doppelte Pronuntiation (חַגַּי Ἀγγαῖος, חֲמָת Ἐμάθ) und wird auch ſonſt ſo gebraucht (חֶלְבּ = Aleppo, חֶלְבּוֹן Ez. 27, 18 = Χαλυβών). Aus der näheren Beſchreibung bei Matthäus: ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Ματθαῖον λεγόμενον und Lucas: τελώνην ὀνόματι Λευΐν, καθ. ἐπὶ τὸ τελ. hat man ihre Abhängigkeit von Marcus zu erweiſen geſucht. Da aber Marcus einmal den ſpäteren Namen übergehen wollte, blieb ihm nur das ἄνθρωπον übrig, das von geringem Werth iſt. Die Voranſtellung des τελώνην bei Lucas weiſt wohl auf Reflexion hin. Marcus hat wie ſonſt die Bekanntſchaft mit der Sache bei ſeinen Leſern vorausgeſetzt. Dieß trifft zwar auch bei Matthäus zu, aber weil er mit dem Berufenen identiſch war, ließ er ſeine eigene Perſon zurücktreten.

V. 15*. Marcus gebraucht hier wie 14, 3 das klaſſiſche κατακεῖσθαι = zu Tiſche ſitzen[2], während Matthäus hier und 27, 6 ἀνακεῖσθαι ſchreibt, „da er jenes Compoſitum gar nicht braucht“ (Weiß). Wenn er es aber trotz der Quelle nicht braucht, ſo kann er auch manches ohne Quelle gebrauchen, was in der Quelle ſteht. γίνεται κατ. iſt ein Hebraismus, der durch Umwandlung in den Accus. c. Infinit. wie 2, 23 verändert worden iſt[3]. ἐν

[1] Wogegen ſich neuerdings Holtzmann ausgeſprochen hat (Zeitſchrift für wiſſenſch. Theol. 1880, 2. H. S. 218).

* Ἐγένετο iſt nach Matth. conformirt; ℵ B L Tiſch., Trg. γίνεται. Statt ἐν τῷ κατακεῖσθαι, das in Verbindung mit καὶ ἐγένετο als Zeitbeſtimmung genommen wurde (A C Lachm., Δ ἐν τῷ κατακλιθῆναι, D It. κατακειμένων αὐτῶν) iſt κατακεῖσθαι αὐτὸν (ℵ B L Tiſch., Trg. [ἐν τῷ]) zu leſen. ἠκολούθησαν (A C D Lachm.) iſt nach V. 14 für ἠκολούθουν (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) geſetzt worden.

[2] Kloſterm. will κατακεῖσθαι bei Marcus nicht = ἀνακεῖσθαι nehmen laſſen. Es bedeute vielmehr liegen überhaupt im Gegenſatze zum Stehen und Gehen. Der Erzähler ſetzt in den Worten ἐν τῷ κατακ. ein ſolches Ruhen als ſelbſtverſtändlich voraus. Aber weil 1, 30. 2, 4 κατακ. = liegen von den Kranken gebraucht wird, muß es doch hier (abgeſehen von der Lesart) u. 14, 3 nicht ebenſo erklärt werden. Vgl. 1 Kor. 8, 10.

[3] Nach Delitzſch, Zeitſchr. für luth. Theol. 1876 S. 406, eine Umſetzung des בהסב daß er zu Tiſche lag. Die Recepta ἐν τῷ κ. = בְּשָׁכְבוֹ iſt dem Hebraismus accommodirt.

τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ist das Haus des Levi, wie Lucas genauer angibt (Ew., Kloſt.). Schon wegen des vorausgehenden αὐτόν kann αὐτοῦ nicht auf Jeſus bezogen werden, von deſſen Haus in Kapharnaum Marcus überhaupt nichts weiß [1]. ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ iſt zunächſt von der Nachfolge im Apoſtolat zu verſtehen, welche nicht eine augenblickliche Entfernung von dem Hauſe des Levi verlangt. Das Eintreten in das Haus mit dem Herrn, obwohl er ſelbſt der Hausherr war, beweist ſchon die Nachfolge. Dieſer Auffaſſung entſpricht auch die Berufung der erſten Jünger, nach welcher Jeſus auch im Hauſe des Simon verkehrte. Der Zweck des Berichts iſt nicht bloß die Erzählung der Berufung des Levi, ſondern auch zu zeigen, wie Jeſus in die Geſellſchaft der Zöllner und Sünder kam, da ſich hieran die Steigerung der Oppoſition knüpfte. Daß aber καλέσαι V. 17 nicht von der Einladung zu Tiſche (Meyer) zu deuten iſt, bedarf kaum einer Erwähnung. Aber auch die directe Beziehung auf die bei Tiſche Anweſenden, als ob „die Miteſſenden ihr Miteſſen als Gehorſam gegen das καλεῖν Jeſu, als Eintritt in den Kreis ſeiner Nachfolge betrachten" (Kloſt.), urgirt den allgemeinen Satz zu ſtark. Die Conſtruction des Satzes hebraiſirt, aber dennoch kann καὶ πολλοί κτλ. nicht Fortſetzung von ἐν τῷ κατ. ſein und der Nachſatz erſt V. 16 beginnen (Ew.), denn ἐγένετο καί iſt im N. T. nicht ſelten und V. 16 beginnt auch mit καί. ἦσαν γὰρ πολλοί . . αὐτῷ wird von den älteren Exegeten auf die Zöllner und Sünder bezogen, ἠκολούθουν (ἠκολούθησαν) plusquamperfectiſch genommen (Fr. Luc., Fritzſche, de W., Schegg) und daraus erklärt, daß Matthäus entweder durch ſein Beiſpiel oder ſein Wort die Zöllner und Sünder zur Nachfolge in ſein Haus veranlaßt habe. ἦσαν wird dann von der Anweſenheit bei Tiſche [2] oder allgemeiner von der Zahl [3] erklärt. Allein das Imperfectum kommt zwar bei Griechen in Nebenangaben für das Plusquamperfectum vor (Krüg. 53, 2, 8), iſt aber im N. T. kaum nachweisbar (Wien. 40, 3, 253). ἀκολουθεῖν bezeichnet nach V. 14 die Nachfolge als Jünger [4] und πολλοί bei τελῶναι wäre doch auffallend. Deßhalb hat ſich ſchon Patrizzi für die Jünger als Subject entſchieden und neuerdings Weiß dieſe Erklärung recipirt. Es paßt auch zu der überall motivirenden Darſtellung des Marcus, hier, wo er die Jünger (μαθηταί) zum erſtenmale einführt, ihre große Anzahl und ihre ſtändige Begleitung hervorzuheben. Das motivirende γάρ ſteht dem nicht entgegen, ſondern würde bei der Beziehung auf die τελῶναι mehr befremden, weil deren große Zahl (πολλοί) ſchon angegeben wurde. — V. 16*. Die

---

[1] Aug. de cons. 2, 27, 60: cum ergo dicit in domo illius, exprimit utique illum, de quo superius loquebatur, i. e. Levi.

[2] Fritzſche: aderant sc. in Levi domo sub epularum initio.

[3] „Es waren ihrer ſo und ſo viele" Schegg. Die Ueberſetzung, daß es ſolcher Leute viele gab (Mey., Ew., Volkm.) weiſen Schegg und Weiß mit Recht als nichtsſagend ab.

[4] Maldon.: ut declararet (Marcus) efficacitatem praedicationis, qua moti multi etiam publicani et peccatores eum tanquam magistrum discipuli sectarentur. Kloſt. S. 45: es waren ihrer viele zuſammen (8, 1), als ſie ihm nachfolgten, d. h. die von da an in Jeſu Nachfolge eintraten. J. Grimm nennt (2, 636) dieſen Zuſatz des Marcus einen „lichtvollen Zug", weil ſie bereits nicht mehr Sünder genug waren, daß ſie ſich der meſſianiſchen Anziehungskraft in jedem Sinne erwehrt hätten.

* οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (A C It. Vulg. Lachm.) iſt aus einem Mißver-

Schriftgelehrten der Pharisäer sind die der Pharisäerpartei angehörigen, während V. 6 nur allgemein die Schriftgelehrten genannt sind. Da die Pharisäerpartei die jüdische Theokratie in ihrer Abgeschlossenheit von allem Sündhaften und Unreinen durch Uebung der gesetzlichen Frömmigkeit wieder herzustellen suchten, so mußten gerade sie an dem Zusammensein Jesu mit den Sündern am meisten Anstoß nehmen. Kein Prophet, auch Johannes nicht, war mit Sündern umgegangen, wenn sie auch Sündern gepredigt haben. Die Pharisäer konnten sich nicht zu dem Gedanken emporschwingen, daß eine Sündennachlassung ohne die Satzungen des Gesetzes möglich sei[1]. Deßhalb glaubten sie in ihrem Rechte zu sein und wagten es mit ihrem Tadel offen hervorzutreten. Weil ihnen aber doch das autoritative Auftreten Jesu und dessen Einfluß auf das Volk Respect einflößte, so wollten sie sich nicht direct an Jesus selbst wenden. ἰδόντες ὅτι ἤσθιεν als sie sahen, daß er aß. Sie mußten dazu nicht in das Haus eintreten, sondern konnten die Wahrnehmung von der Straße oder dem Hofe aus machen, da bei den Orientalen die Zugänge nicht abgeschlossen sind. ἰδόντες ist also nicht = cum intellegerent (Grot., de W.). Mit ὅτι ist ἰδεῖν noch 9, 25; Joh. 6, 22. 24 u. a. construirt. Bei den Classikern steht ὅτι nach ὁρᾶν bloß im übertragenen Sinne, „wenn der Gedanke als Thatsache vorgelegt wird" (Krüg. 56, 7, 12). ὅτι nach ἔλεγον ist recitativ und führt den Vorwurf der Schriftgelehrten in directer Rede ein. τί ὅτι wäre = τί ἐστιν ὅτι cur? quam ob causam? (Luc. 2, 49; Apg. 5, 4. 9)[2]. — V. 17. Wie bei Matthäus und Lucas verwerfen Fritzsche, Schegg u. a. auch hier die ironische Auffassung der Worte: οὐκ ἦλθον κτλ., da weder die Umstände noch die Worte dieselbe gestatten[3]. Schegg schreibt die Entstehung dieser Fassung der protestantischen Lehre von der vollkommenen Vertilgung des göttlichen Ebenbildes im Menschen durch die Sünde zu, welche jeden Unterschied zwischen Sündern und Gerechten principiell leugnen muß. Daher sage Calvin von unserer Stelle: est concessio ironica. Diese historische Erklärung ist aber unrichtig. Schon Matth. S. 270 habe ich bemerkt, daß Chrysostomus die Stelle ironisch auffaßt, Eu-

---

ständnisse der Lesart: γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) entstanden; ℵ L Δ Tisch. streichen den Art. vor γρ., B Δ καί. Trg. und Weiß behalten den Art. mit Unrecht bei, denn derselbe ist nicht weggelassen wegen der Verbindung mit ἠκολούθουν, die auch Treg. mit Tisch. aufrecht hält, sondern ist ergänzt, um eine bestimmte Kategorie der Schriftgelehrten anzudeuten. Anders ist es mit dem καί derselben Zeugen (ℵ L Δ Tisch., Trg.), denn dieses ist zur Herstellung der Verbindung der γραμμ. mit ἠκολούθουν eingeschoben worden. Gegen diese Verbindung spricht aber das sonst ganz abrupt dastehende ἦσαν γὰρ πολλοί und die Bedeutung von ἀκολουθεῖν. αὐτὸν ἐσθίοντα ist Emendation für ὅτι ἤσθιεν ℵ D L Verss. Tisch., Trg. (B Weiß: ὅτι ἔσθιεν). Statt τί ὅτι (A C Δ Lachm.) oder διά τι (ℵ D) ist nach B L Tisch., Trg. ὅτι zu lesen. Die beiden andern Lesarten sind Erklärungen von ὅτι. καὶ πίνει fehlt ℵ B D Weiß. ℵ C L Δ haben aus Matth. ὁ διδάσκαλος ὑμῶν aufgenommen.

[1] Victor: δι' ἣν αἰτίαν ἐπιλαμβάνονται οἱ Φαρισαῖοι τοῦ σωτῆρος τοῖς ἁμαρτωλοῖς συνεσθίοντος; ὅτι νόμος ἦν διαστέλλειν ἀνάμεσον ἁγίου καὶ βεβήλου. οὐκ ᾔδεσαν δὲ Χριστὸν ὑπὲρ τὴν νομικὴν χρῆσιν παρέχοντα τὴν φιλάνθρωπον χάριν. ἡ μὲν γὰρ ἐξέβαλεν, ἡ δὲ μετέβαλεν τὸ κακόν.

[2] Arist. Nub. 738. Bäuml. 696. Krüg. 51, 17, 8.

[3] Fr.: nam oportebat illam aliqua particula adsignificatum esse, velut οὐ γὰρ οἱ ἰσχύοντες. Schegg (1, 68): „Die Annahme einer Ironie ist eine dogmatische Gewaltthat gegen die einfachen Gesetze der Hermeneutik."

thymius gibt zwar zuerst die allgemeine Erklärung, fügt aber doch die des Chrysostomus[1] bei, welche sich Theophylakt[2] aneignet. Hieronymus ist derselben Ansicht[3] und Jansen führt diese Erklärung mit den Worten ein: alii post Chrysostomum intellegunt, Dominum ironice locutum, wenn er sich auch dagegen erklärt. Maldonat bezeichnet sie mit Recht als die sententia veterum auctorum, und wagt es nur schüchtern „si quid valet meum judicium" eine andere zu bringen, restringirt aber selbst den Begriff der Gerechtigkeit bedeutend[4]. Fr. Lucas bleibt bei der alten Erklärung[5]. Deßhalb ist eher das Gegentheil richtig, daß die ironische Auffassung im Gegensatz zum protestantischen Dogma verlassen worden ist. Dieselbe ist aber auch dem Texte nicht zuwider. Denn sie abstrahirt ganz davon, ob es wirklich Gerechte gebe oder nicht, bezieht, wie es der Zusammenhang verlangt, die Spitze des Ausspruchs auf die Pharisäer, welche dadurch gewiß besser abgefertigt werden als mit einem allgemeinen Satze und hat bei Matthäus noch die directe Anrede für sich (vgl. Matth. 5, 20; Luc. 18, 9). Der Ernst der Lage verliert dadurch nichts; denn der scharfe Stich, welchen die Frager mit dieser ironischen Antwort erhalten, zeichnet den Gegensatz Jesu zu denselben weit stärker, als die rein sachliche Erklärung[6]. Lucas hat noch εἰς μετάνοιαν (5, 32) hinzugefügt und dadurch eine andere Erklärung begünstigt, welche schon Jansen versucht hat, indem er ad vocandum = convertendum nimmt, die conversio aber bei den Gerechten negirt. Allein selbst diese Deutung schließt die Beziehung auf die Pharisäer nicht aus, denn sie waren auch nicht εἰς μετάνοιαν zu berufen, weil es ihnen an der nöthigen Disposition fehlte.

§ 17.

Vom Privatfasten.

2, 18—22 (Matth. 9, 14—17. Luc. 5, 33—39).

Eine weitere Steigerung der Opposition zeigt sich in der Fastenfrage, welche bei Marcus mit dem unbestimmten καί, bei Matthäus mit τότε, bei

---

[1] Φησὶ δὲ ὁ Χρυσόστομος τὸν Χριστὸν τοῦτο κατ' εἰρωνείαν εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, οἷοί ἐστε ὑμεῖς, οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς.

[2] Τουτέστιν ὑμᾶς τοὺς δικαιοῦντας ἑαυτοὺς (κατ' εἰρωνείαν γὰρ τοῦτό φησιν).

[3] Sugillat scribas et pharisaeos, qui iustos se aestimantes peccatorum et publicanorum consortia declinabant (zu Matth. 9, 9). Ebenso Hilarius. Beda folgt dem Hier. fast wörtlich und fährt weiter: sanos autem et iustos appellat eos qui ignorantes Dei iustitiam et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti (Rom. 10), qui ex lege praesumentes evangelii gratiam non quaerunt. Porro male habentes et peccatores vocat eos, qui suae fragilitatis conscientia devicti nec per legem se iustificari posse videntes Christi gratiae poenitendo colla submittunt.

[4] Non significat aliquos sine gratia adventus sui iustos esse, ad quos vocandos non venerit, sed se ita peccatores quaerere ut si aliqui fuissent iusti non propter eos, sed propter peccatores venturus fuisset.

[5] Sed concessio est, ex eo quod sibi iustitiam sanitatemque arrogarent.

[6] Patrizzi vereinigt alles Mögliche mit einander, indem er folgende drei Gründe angibt: 1) weil es keine Gerechte gab (Röm. 3, 23; 5, 12. Ephes. 2, 3); 2) weil der Erlöser wegen der Sünde auf die Erde kam (1 Tim. 1, 15) und 3) weil die Gerechten als Gerechte schon mit Christus sind. Zur ironischen Deutung vgl. noch Aug. in Joan. 7, 19.

Lucas mit δέ der vorhergehenden Erzählung lose angereiht wird. Mit den Pharisäern treten jetzt noch die auf das Wachsen des Herrn eifersüchtigen Johannesjünger[1] auf und wenden sich direct an Jesus, um nicht nur wie in der vorigen Erzählung den Umgang mit den verachteten Sündern, sondern die Ungebundenheit der eigenen ständigen Umgebung zu rügen. Die Autorität des Täufers sollte jede Entschuldigung unmöglich machen. Das Fasten an sich ist eine gesetzliche Vorschrift und konnte also mit größerem Schein von Recht zum Gegenstande eines Vorwurfs gemacht werden. Doch kehrt sich dieses Motiv bei heidenchristlichen Lesern wieder um. Die Anfangs einfache Fastenpraxis der Juden hatte im Laufe der Zeit einen lästigen Umfang erreicht. Das mosaische Gesetz hatte nur ein einziges Fasten angeordnet, nämlich für den Versöhnungstag (Lev. 16, 29 f.), aber im Laufe der Zeit, namentlich nach dem babylonischen Exil, war eine lange Reihe von Fasttagen hinzugekommen, welche zum Gedächtniß von Unglücksfällen angeordnet worden sind (Matth. S. 221), so daß Tacitus unter den auffallenden Eigenthümlichkeiten des jüdischen Volkes auch die häufigen Fasten anführen konnte[2]. Neben den officiellen Fasten hatten die Pharisäer noch viele Privatfasten eingeführt und das jüdische Volk zur Einhaltung derselben bewogen. Die Proselyten waren aber daran nicht gewöhnt und nahmen, wie an vielen andern, so auch an dieser jüdischen Gewohnheit Anstoß. Deßhalb mußte es ihnen erwünscht sein zu hören, daß sich der Herr gegen diese jüdische Fastenpraxis ausgesprochen und von den Seinigen nur ein durch religiös-sittliche Gesinnung getragenes Fasten zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung verlangt hat. Desto verwerflicher mußte ihnen das feindselige Auftreten der Pharisäer und Johannesjünger erscheinen.

V. 18.* Καὶ ἦσαν νηστεύοντες ist eine allgemeine Notiz über das, was diese gewöhnlich zu thun pflegten (Jans., Fritzsche, Klost., Schegg; Winer 45, 5, 327), welche Marcus seiner Gewohnheit gemäß zur Charakterisirung vorausschickt, ohne daß man einen Gegensatz zu dem eben beendigten Mahl (Jans., Mald., J. Grimm) anzunehmen braucht. Doch wäre es möglich, daß die folgende Anfrage gerade an einem Fasttage der Johannesjünger und Pharisäer gestellt worden ist (Scholten, Ew.). Denn jede Beziehung zu den traditionellen Uebungen und dem mosaischen Gesetze in der Antwort Jesu zu negiren, weil die Jünger etwas unterließen, das nicht mit dem mosaischen

---

[1] Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß sich dieser „finstere Zwang" in jener Zeit von der Lehre des Täufers erst zu den Pharisäern verbreitet hat, und deßhalb die Antwort in ihrem belehrenden Theile sich eigentlich gegen die Ansichten des Täufers wende (Ew. S. 248), denn der Täufer wird in den Evangelien von Jesus sehr hoch gestellt und die Pharisäer waren vom Täufer am wenigsten berührt worden, wenn sie sich auch seines Ansehens gegen Jesus bedienten.

[2] Hist. 5, 4. Ueberhaupt beweist diese Stelle, wie geringschätzig die Römer über die jüdischen Gebräuche urtheilten: Moyses . . . novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit: profana illic omnia quae apud nos sacra; rursum concessa apud illos quae nobis incesta . . . sue abstinent merito cladis, qua ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium longam olim famem crebris adhuc ieiuniis fatentur; et raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento.

* Οἱ τῶν Φαρισαίων ist schlecht bezeugt. οἱ Φαρισαῖοι ℵ A B C D Verss. Lachm., Tisch., Trg. Vor τῶν Φαρ. ist μαθηταί zu wiederholen (ℵ B C* L Tisch., Trg.).

Gesetze, sondern mit dem allgemeinen religiösen Bewußtsein enge zusammenhing und noch zusammenhängt (Schegg), harmonirt nicht mit der Tendenz der Erzählung. Ein vorgeschriebener Fasttag konnte es allerdings kaum sein, weil nicht anzunehmen ist, daß sich Jesus und seine Jünger von Anfang an über diese leicht hinweggesetzt haben. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσι wird gegenwärtig durch Kolon vom Vorhergehenden getrennt (Tisch., Trg. u. a.) und wie 1, 30; 2, 3 impersonell erklärt (Weisse, Wilke, Klost., Scholten, Weiß), da unmöglich die Johannes- und Pharisäerjünger, welche nachher als Subject eingeführt werden, auch hier Subject sein können. Der Wortlaut spricht dafür[1] und die Differenz mit Matthäus und Lucas ist trotzdem nicht unausgleichbar, denn jedenfalls ist anzunehmen, daß die Anfrage nicht in guter Absicht gestellt, sondern von den Pharisäern veranlaßt worden ist. Daß auch von diesen und den Johannesjüngern einzelne sich unter den Fragenden befanden, ist durch die bei Marcus nicht befremdliche Wiederholung des Subjects nicht ausgeschlossen. Klostermann findet hier wieder einen Beweis für seine Annahme, daß Marcus in eine schon anderweitig überkommene und ängstlich beobachtete Form der Erzählung des Thatsächlichen erläuternde Bemerkungen eingestreut habe, durch welche eine Ungeschicklichkeit des Ausdrucks entstanden sei. Eine solche ist allerdings vorhanden, wenn man für beide Sätze dasselbe Subject annimmt. σοί ist nicht Dativ, sondern Possessivpronomen.

V. 19. Ὅσον χρόνον κτλ. ist eine an sich überflüssige Bemerkung, da sich die Antwort auf die Frage μὴ δύνανται κτλ. von selbst versteht. Aber eine solche Abundanz ist ganz nach dem Stile des Marcus und hat hier eine gewisse Feierlichkeit. μεθ' ἑαυτῶν = bei sich, in ihrer Mitte. Die Antwort paßt auf die Anfrage der Johannesjünger um so besser, als ihr Meister selbst den Herrn als den Bräutigam bezeichnet hat, welcher die Braut hat, so daß sich der Freund des Bräutigams mit ihm freuen muß (Joh. 3, 29). Die Jünger sind aber ebenso Freunde des Bräutigams wie der Vorläufer; denn wie dieser dem Herrn Israel als seine Braut zuführen sollte, so war es die Aufgabe der Apostel, die ganze Menschheit für den göttlichen Bräutigam zu gewinnen. — V. 20*. Marcus will mit ἐν ἐκ. τῇ ἡμέρᾳ natürlich nicht sagen, daß die Jünger nur an dem Tage, an welchem der Bräutigam hinweggenommen wird, fasten werden (Fritzsche, Klost.). Mit ihm fängt im Gegensatz zur bisherigen Uebung die Zeit des Fastens an. Damit hat Jesus das Fasten im neuen Bunde vom äußeren Werke in das Innere verlegt und

---

[1] Beda: alii referunt evangelistae ipsos Pharisaeos ac discipulos Joannis hac Dominum quaestione pulsasse. Hic vero ita sonare videtur evangelicus sermo quasi alii aliqui quos huius rei cura movisset hanc ei quaestionem intulerint. Unde colligendum a pluribus hanc Domino obiectam esse quaestionem, et a Pharisaeis scilicet et a discipulis Joannis, et a convivis, vel aliis quibuslibet, quos hoc movebat, quare discipuli Joannis et Pharisaei ieiunarent, discipuli autem salvatoris non ieiunarent.

* Der Plural ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ist aus Luc.; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist nicht prorsus intolerabile (Fritzsche), noch eine stilistische Nachlässigkeit (de W.) oder schlecht im Einklang mit ἡμέραι (Kloster.), sondern hebt den Tag der Wegnahme bestimmter hervor.

ein jedes Fasten, das nicht aus der inneren Stimmung, aus dem Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam hervorgeht, für werthlos erklärt. Wie aber der Einzelne sich nach der Ankunft des Heilandes sehnt, so die ganze Kirche. Daraus erklärt es sich, daß sie, besonders zu bestimmten Zeiten der Erinnerung, von allen ihren Kindern ein der Trauerzeit entsprechendes Fasten verlangt [1]. ἀπ' αὐτῶν ist wie αὐτῶν V. 19 im Bilde auf die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος zu beziehen, obwohl mit ἀπαρθῇ die Sache selbst angedeutet wird. Die υἱοί werden dadurch als die Jünger erklärt. Aber dieß ist bei αὐτῶν V. 19 nicht nothwendig, um den Uebergang vom Bilde zur Sache herzustellen und die Beifügung des Zusatzes ὅσον κτλ. zu motiviren (Kloſt.), denn solche Wiederholungen sind ja bei Marcus gewöhnlich.

V. 21 f.* Zur Erklärung vgl. Matth. S. 273 f. Ich trage hier nach, daß in der Catene von Cramer bereits eine Andeutung für die richtige Erklärung gegeben ist, indem auf die sittliche Verfassung hingewiesen wird, welche den Aposteln ein Fasten nach der Art der Johannesjünger verbietet und letzteren das Aufgeben der alten Fastenpraxis untersagt [2]. Dieß stimmt auch mit der von Cyrill Alex. aus derselben Catene Matth. S. 274, Anm. 1 entlehnten Bemerkung und wäre ein weiteres Anzeichen dafür, das Cramer Recht hat, die Catene zu Marcus dem Cyrill beizulegen. Beda hat diesen Gedanken wieder beseitigt, doch hat er den Ausspruch idealer gefaßt als Chrysostomus u. a., da er nicht die schwere Fastenübung als solche, sondern die wesentlich verschiedene, auf geistiger Abtödtung beruhende Fastenübung für die noch fleischlich gesinnten Jünger als unerträglich bezeichnet. Die alte Praxis können die Jünger nicht mehr einhalten, weil sie bereits Glieder des neuen Reiches sind, die auf geistigen Motiven beruhende Disciplin des Neuen Bundes können sie aber noch nicht beobachten, weil sie noch zu wenig von dem neuen Gesetze durchdrungen sind. Zur Unterscheidung zwischen beiden Beispielen gibt er das Aeußere (vestimentum) und das Innere (vinum) an. Allein

---

[1] Victor: Κατὰ καιρὸν δὲ μετὰ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς καὶ τὴν νηστείαν ἀποδείξονται (οἱ ἀπόστολοι), οὐκ ἀνάγκῃ καὶ νομίμοις τισὶ καὶ ἔθεσι παλαιοῖς, ὥσπερ ὑμεῖς φυλάττοντες, ἀλλὰ γνώμῃ δι' ἀρετήν, ὅπως ἂν βούλωνται, νηστεύειν μέλλοντες . . . οἱ δὲ γνώμῃ μᾶλλον κατὰ τὸ δοκοῦν ἑαυτοῖς νηστεύουσιν ἀρετῆς αἱρέσει μετίοντες αὐτήν. εἰ δὲ καὶ ὡρίσθαι ὁ τῆς τεσσαρακοστῆς δοκεῖ καιρός, δι' ὑπόμνησιν τῶν ῥαθύμων· ἀλλὰ καὶ ταύτην γνώμῃ μᾶλλον τὴν νηστείαν μέτιμεν. Damit erledigen sich die von den Protestanten immer wieder gemachten Einwände (Beck, Timotheusbriefe 1879 S. 182).

* Für ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ ist ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen; die Recepta ist wie τὸ πλήρωμα αὐτοῦ statt τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ (ℵ B L Lachm., Tisch.) aus Matth. A Δ haben ἀπ' αὐτοῦ τὸ πλ. — V. 22. ῥήξει (ℵ B C D L Lachm., Tisch. Trg.) ist gegen die Rec. ῥήσσει zu stark bezeugt, als daß es als Conformation nach Lucas anzusehen wäre. ὁ νέος ist nach ℵ B C D L Verss. Lachm., Tisch., Trg. zu streichen. Καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται (ℵ A C Δ Lachm.) ist nach Matth. conformirt. καί ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί B L Tisch., Trg. Ebenso läßt Tisch. nach D It. den ganzen Schlußsatz: ἀλλὰ . . . βλητέον, der wörtlich bei Lucas steht, weg. Da aber ℵ* B ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς lesen und erst ℵ^{a} A C L Δ βλητέον hinzufügen, so ist ersteres zu recipiren (Weiß). Treg.: [ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον].

[2] Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἀπόστολοι τῆς νέας διαθήκης κήρυκες τυγχάνουσιν, οὐ δυνατὸν αὐτοὺς τοῖς παλαιοῖς δουλεύειν νομίμοις. ὑμεῖς μὲν εἰκότως τοῖς παλαιοῖς ἀκολουθοῦντες ἔθεσι τὰς Μωσέως νηστείας φυλάττετε· οὗτοι δὲ ἐπειδὴ τὰ καινὰ καὶ παράδοξα νόμιμα παραδιδόναι μέλλουσι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα μὲν οὐδαμῶς ἀναγκάζονται φυλάττειν.

in beiden Gleichnissen ist dasselbe tertium comparationis festzuhalten: Die Zweckwidrigkeit zweier einander widersprechender Institutionen. εἰ δὲ μή = widrigenfalls, wo doch, ist elliptisch (Joh. 14, 2. 11; Apok. 2, 5. 16). Nach negativen Sätzen kommt es nur hier im N. T., aber auch bei Klassikern vor[1]. Der Begriff der Negation ist ganz in dem allgemeinen „widrigenfalls" aufgegangen, so daß es für εἰ δέ steht. ἐπιράπτειν (ℵ A B* C L Δ Tisch., Trg., B² K Lachm. ἐπιῤῥάπτειν) annähen, daraufsetzen ist den Griechen fremd und steht nur hier. Zu αἴρει ist nicht aus εἰ δὲ μή er als Subject zu ergänzen, sondern τὸ πλήρωμα ist Subject und activ = das Ausfüllende, der Fleck zu nehmen. Das Object fehlt wie oft bei Marcus, weil es aus ἀπ' αὐτοῦ leicht zu ergänzen ist (12, 2; Luc. 20, 10; Apok. 22, 19; Win. 64, 5, 552). τὸ καινόν kann nicht Object sein = die Ausbesserung nimmt hinweg von dem alten Kleide, was an ihm noch eine Art Neusein hat, das noch erträgliche Aussehen (Sevin, Volkm., Reischl)[2]; es ist entweder zu τὸ πλήρωμα als nachgesetzte Apposition zu beziehen (Fritzsche, Mey., Weiß u. a.) oder nach der Interpunction der Recepta αὐτοῦ, τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, als epexegetischer Zusatz zu erklären (Schegg) = das Neue von dem Alten oder: die neue des alten (de W., Bisp.). Letztere Erklärung macht den Zusatz zu matt, die zweite erklärt das Fehlen des ἀπό vor παλαιοῦ nicht, die erste hat die Nachsetzung des παλαιοῦ gegen sich, doch konnte, wenn einmal καινόν nachgesetzt werden wollte, τοῦ παλαιοῦ keine andere Stellung mehr bekommen. ῥήσσω ist eine schon bei Homer vorkommende Nebenform von ῥήγνυμι, die sich hier (t. vulg.) und 9, 18 und bei den LXX (1 Kön. 11, 31 u. a.) findet. Die späteren Griechen schreiben ῥήττω. Läßt man das als Ergänzung erscheinende βλητέον weg, so ist ἀλλὰ οἶνον κτλ. als eindringlicher Aufruf zu erklären: sondern neuen Wein in neue Schläuche! (Vgl. auch die Nachträge.)

§ 18.

Die Sabbatfeier.

2, 23 — 3, 6 (Matth. 12, 1—14; Luc. 6, 1—11).

Die beiden folgenden Erzählungen beschreiben die Stellung Jesu zu einer mosaischen Institution, zu der Sabbatfeier. In beiden ist dieselbe Tendenz, nämlich zu zeigen, daß Jesus dem Rigorismus, mit welchem damals unter den Juden das Sabbatgesetz gehandhabt wurde, entgegengetreten ist. Die Institution des Sabbats, nach der man sich am letzten Wochentage der Arbeit vollständig enthalten mußte, war den Juden allen andern Völkern der alten Welt gegenüber eigenthümlich. Deßhalb diente die Feier des Sabbats zum besten Unterscheidungsmerkmal der Juden von den Heiden und wurde von den nationalen Parteien in den Dienst ihrer Nationalitätsbestrebung gezogen

---

[1] Thuk. 1, 131. Xen. An. 4, 3, 6 al. W. Grimm 118, 2. Pass. 1, 781. Krüg. 65, 5, 12.

[2] Aehnlich Mald. für den Fall, daß πλήρωμα Nominativ ist: tollet (aliquid) ab illo, i. e., arrodet et lacerabit. Jans. s.: quidam sic intellegunt: commissura s. assumentum illud tollit plenitudinem, h. e., perfectionem et integritatem, a vestimento veteri . . . qua sic deformat illud.

und mit peinlichem Rigorismus ausgeführt, so daß sie vielfach mit den Geboten des natürlichen Gesetzes in Conflict kam. So wurde das ursprünglich zum Wohle der Menschheit gegebene Gebot zu einer drückenden Last und setzte die Juden dem beißenden Spotte der Heiden aus [1]. Den Heidenchristen konnte daher das Verfahren des Herrn ebenso angenehm als die Opposition lächerlich und böswillig erscheinen. Auch mußte der Anstoß an dem Tode des Herrn schon dadurch für sie gemildert werden, daß der Mordgedanke gerade bei dem Bestreben des Herrn, die selbstsüchtige Verdrehung des Sabbatgesetzes durch Zurückgehen auf die natürlichen Grundlagen alles Sittlichen zu beseitigen, zum ersten Mal auftauchte. Letzteren Gedanken führt namentlich die zweite Erzählung aus, während in der ersten der Hauptnachdruck darauf liegt, daß Jesus das Sabbatgebot von der absoluten Höhe, zu welcher es die herrschenden Parteien hinaufgeschraubt hatten, wieder herabgezogen und an seinen gehörigen Ort unter den andern Pflichten und Rechten des Menschen gestellt hat.

Matthäus hat diese Erzählungen in das Kapitel gegen die Pharisäer gestellt, nachdem er vor der Aussendungsrede den Ausbruch des Conflicts bereits berichtet und zur Motivirung derselben verwendet hatte. Marc. 3, 6 und Matth. 12, 14 bekunden schon einen weit fortgeschrittenen Conflict mit den Pharisäern, wenn man darin nicht bloß einen Zusatz des reflectirenden Schriftstellers erkennen will, was kaum zugegeben werden kann. Daher stellen auch die Concordisten gern den Bericht über den 38jährigen Kranken vor unsere Erzählung (Jans. c. 26; J. Grimm 2, 700 ff.). Die historische Stellung ist bei Marcus nicht zu suchen, weil er im ganzen Abschnitte den Stoff nach einem sachlichen Gesichtspunkte gruppirt hat.

V. 23.* Der Accusat. c. Inf. bei ἐγένετο (Apg. 16, 16; 19, 1 u. a.) ist als (erweitertes) Subject wie bei συνέβη und im Lateinischen nach aequum, apertum est etc. zu erklären: es begab sich (das) Vorübergehen Jesu (Win. 44, 3, 303). καὶ οἱ μαθηταί ist also keine variatio der Construction für τοὺς μαθητάς (Fritzsche), sondern eine Unterbrechung derselben, um der Darstellung mehr Fluß zu geben. Es ist dem Vorhergehenden coordinirt: es trug sich zu, daß er . . . und (da) pflückten (Win. 63, 537, Anm. 3). παραπορεύεσθαι ist anschaulicher als das πορεύεσθαι des Matthäus, aber schwieriger als das διαπορεύεσθαι des Lucas. Es bedeutet zunächst nebenhergehen (παρά, περί τινα), dann vorbei- oder vorübergehen an einer Person oder Sache (παρά, ὑπό τινα). Mit διά kommt es nur Deut. 2, 4 und Marc. 9, 30 vor und da es sonst (Matth. 27, 39; Marc. 11, 20; 15, 29) vorbeigehen heißt, so muß es auch in dieser Verbindung so erklärt werden. Derselben liegt die Vorstellung zu Grunde, daß ein Weg mitten durch die Saatfelder ging, so daß die Hindurchgehenden an denselben vorübergingen (Mey., Weiß). Dieß ist allerdings etwas auffallend, weil man nicht hindurchgeht,

[1] Tacitus H. 5, 4: septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.

* Παραπορεύεσθαι (ℵ A L Δ Tisch.) ist gegen διαπορ. (B C D Lachm. Trg.; nach Lukas) beizubehalten. αὐτόν ist nach ἐγένετο (ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.) gegen die Rec. (nach παραπορεύεσθαι) und ἐν τοῖς σάββασιν vor παραπορεύεσθαι (ℵ B C D L Δ) zu setzen. Also: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορ. (Rec.: παρ. αὐτόν ἐν τ.). οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ gehört vor ἤρξαντο. ὁδοποιεῖν steht nur B G H Lachm. für ὁδὸν ποιεῖν.

wo man vorübergeht (Schegg), aber παραπορ. = abseitsgehen ist nicht nachgewiesen und παρ. διὰ τῆς Γαλιλαίας 9, 30 = abseits durch Galiläa gehen hat doch auch den versteckten Gedanken durch Galiläa an Galiläa vorbeigehen. Heißt dieß aber: durch Galiläa ziehen, ohne sich irgendwo aufzuhalten (Klost.), so heißt παραπ. διὰ τ. σπ. durch die Saatfelder hindurchwandern, ohne sich irgendwo zu verweilen, an ihnen vorüberziehen[1]. Jesus hatte nicht die Absicht, sich mit den Jüngern innerhalb der Saatfelder zu verweilen, sondern auf dem Weg durch dieselben an das Ziel seiner Wanderung zu gelangen[2]. Das Aehrenausraufen war daher gar nicht intendirt. Marcus hat denn auch die Motivirung mit ἐπείνασαν weggelassen, obwohl er V. 25 ἐπείνασεν hat, denn ihm kam es hauptsächlich auf die kleinliche Opposition der Pharisäer wegen der Verletzung des Sabbatgebotes an. Die Gesetzesstelle muß nur zur Beweisführung citirt werden. ἤρξατο könnte bei Matthäus nach ἐπείνασαν die Zeit des Eintretens in die Saatfelder bezeichnen, weil der Hunger sie veranlaßte, sogleich zuzugreifen, aber dennoch ist es dort und hier wahrscheinlicher, daß es sich auf den alsbald folgenden Einwand der Pharisäer bezog (Fritzsche, Meyer, W. Grimm), von denen überhaupt anzunehmen ist, daß sie auf der Lauer waren[3]. Daher ist hier ὁδὸν ποιεῖν nebensächlich und τίλλοντες die Hauptsache. Gleich beim Beginne des Aehrenpflückens fingen die Pharisäer an[4]. ὁδὸν ποιεῖν wird seit Erasmus und Grotius gewöhnlich mit τίλλοντες in der Bedeutung von ὁδὸν ποιούμενοι ἔτιλλον = während des Gehens (unterwegs) pflückten sie erklärt. Diese Erklärung ist grammatisch durchaus zulässig und durch die Parallelen begünstigt, welche das ὁδὸν ποιεῖν ganz vermieden haben. Sie ist auch gegen Fritzsche, Meyer, Holtzm., Weiß u. a. aufrecht zu erhalten, denn wenn auch αὐτόν nachdrucksvoll vorangestellt ist, so muß dadurch doch nicht ein Unterschied im Gehen zwischen Jesus und seinen Jüngern statuirt werden, als ob letztere nicht einfach, wie Jesus, an den Kornfeldern vorüberwanderten, sondern ihren Weg machten, indem sie dabei die in den Kornfeldern stehenden Aehren abrupften (Weiß) oder die Aehren-

---

[1] Vgl. Polyb. 3, 99, 5: παραπορεύεσθαι ὑπὸ χάρακα an den Schanzen vorbeiziehen.

[2] Das Vorbeigehen an den Pharisäern, welche nahe an dem Punkte des Weges standen, wo derselbe in die Saatfelder einmündete (Klosterm.), hat die enge Verbindung des παραπ. mit διὰ σπ. gegen sich.

[3] Während man früher das häufige ἤρξατο fast allgemein pleonastisch erklärte, hat Fritzsche zu Matth. 539 ff. den Beweis geliefert, daß sich fast immer ein bestimmter Grund für die scheinbare Umschreibung nachweisen läßt. W. Grimm Lex. S. 53 hat sich ihm angeschlossen und darnach die fünf Klassen aufgestellt: 1) Der Anfang hat mehr oder weniger Nachdruck (6, 7. 8, 31. coll. 9, 31. 10, 33. 14, 65). 2) Es wird etwas von einem angefangen, von einem andern fortgesetzt (Apg. 27, 35). 3) Eine kaum begonnene Sache wird von einer anderen aufgenommen (2, 23; 4, 1; 6, 2; 10, 41). 4) Die dem Schriftsteller wichtigen Thatsachen werden hervorgehoben (Matth. 14, 65. Luc. 14, 18. Apg. 2, 4). 5) Zwei Ausdrucksweisen werden mit einander verbunden (Matth. 4, 17. 16, 21). Vgl. auch Win. 65, 7, 570. Daß der Individualität des Schriftstellers viel anheimgegeben ist, gibt Fr. zu. Die Griechen setzen ἄρχεσθαι mit dem Partic., wenn eine andere Phase der Handlung (Mitte oder Ende), mit dem Infinitiv, wenn eine andere Handlung als Gegensatz vorschwebt (Krüg. 56, 5, 1).

[4] Erasmus: verum hic nec initium itineris significatur, nec ordo ingredientium, sed vellendi initium. Jam enim inter eundum coeperunt vellere spicas.

halme (!) aus dem Boden zogen (Scholten)[1] oder die ihrer Körner entleerten Spreuer wegwarfen (Fritzsche). Es liegt viel näher, den Unterschied zwischen dem Nichtabpflücken Jesu und dem Abpflücken der Jünger darin angedeutet zu finden, weil dieses die Veranlassung zum Vorwurfe der Pharisäer gegeben hat. Dagegen bin ich mit Ew., Klosterm., Weiß, W. Grimm gegen Fritzsche, Meyer, Holtzm., Hilgf., Win., Schegg u. a.[2] einverstanden, daß hier ὁδὸν ποιεῖν nicht = Weg bereiten (viam sternere), sondern Weg machen (viam facere) zu nehmen ist. Wohl ist es richtig, daß die Griechen ποιεῖν in causativem Sinne gebrauchen (ποιεῖν πόλεμον einen Krieg anstiften, ποιεῖσθαι führen) und speciell ὁδὸν ποιεῖσθαι für iter facere sagen (Herod. 7, 42. 110. 112 al. ὁδοιπορίαν 2, 29), aber doch findet sich bei den LXX Judd. 17, 8. ὁδὸν ποιεῖν in diesem Sinne und wird auch sonst im N. T. mitunter das Activ für das Medium gebraucht (Apg. 23, 13; Joh. 14, 23 t. vulg.; Eph. 3, 11). Das Medium von ποιεῖν kommt überhaupt im N. T. selten vor (Win. 38, 5, 240). Warum aber hier „die Bedeutung eine Reise, einen Gang machen" etwas Unpassendes haben soll (Win.), ist nicht einzusehen. Denn die Tautologie mit παραπορεύεσθαι (Fritzsche) ist bei Marcus um so weniger störend, als ja der Hauptbegriff in τίλλοντες liegt. Vielmehr hätte das Wegmachen durch Ausraufen der Aehren etwas Auffallendes, denn das Niedertreten der Halme lag doch näher[3]. Zudem muß ein Weg dagewesen sein, weil Jesus vorausging und doch nicht anzunehmen ist, daß er mit seinen Jüngern mitten durch ein Saatfeld ohne Pfad hindurchgegangen ist. In diesem Falle hätten die Pharisäer wirklich einen Grund zur Klage gehabt, da es nicht nur am Sabbate, sondern überhaupt nicht anging, durch ein fremdes Ackerfeld einen Weg zu machen[4]. Wenn die Jünger „das an sich schon Unerlaubte am Sabbat thun" (Holtzm.), so werden sie mit Recht getadelt und der Zweck der Erzählung wird verkehrt. Sind sie aber „jedenfalls auf einem erlaubten, aber abseits gelegenen und wenig betretenen Wege" gegangen und dem Herrn vorangeeilt, um den Weg zu bahnen (Schegg), indem sie ihm, dem Baarfüßigen, Stoppeln niedertraten und andere Hindernisse entfernten und die hereinragenden, den Weg überdeckenden Halme umbogen und zugleich einzelne Aehren pflückten, so sind zwar obige Einwände vermieden, aber alle Näherbestimmungen erst in den Text eingetragen. Nach der Antwort des Herrn an die Pharisäer haben die Pharisäer an dem Aehrenpflücken zur Stillung des Hungers Anstoß genommen, also ist dieses die Hauptsache und nicht ὁδὸν ποιεῖν. Wenn αὐτὸν παραπ. vorangestellt ist, so ist

---

[1] Das Citat Il. 22, 78: πολιὰς δ' ἀρ' ἀνὰ τρίχας ἕλκετο χερσίν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς enthält eben das ὁδὸν ποιεῖν nicht.

[2] Euthym.: ἐπεὶ γὰρ μέσον τῶν σπορίμων διήρχοντο, ἅμα μὲν ἀνέσπων τοὺς στάχυας, ἵνα προβαίνειν ἔχοιεν· ἅμα δὲ ἥσθιον τοὺς ἀνασπωμένους, ψώχοντες ταῖς χερσίν. Jans. coeperunt progrediendo vellere spicas, vel ut habent Graeca, coeperunt iter facere vellendo spicas.

[3] An Mais zu denken, der seiner Dicke halber nicht niedergetreten werden konnte (Scholt. S. 68) ist doch eine starke Zumuthung, da im N. T. nur Weizen und Gerste genannt werden.

[4] Von einem Nothfall (Holtzm., Scholten) ist nichts angedeutet. Der müßte auch sonderbar gewesen sein.

man zu der Annahme berechtigt, daß Jeſus vorangegangen iſt. Die Lesart praegredi = antecedere gegen progredi der Vulg. kann bereits eine Aenderung zum Zwecke dieſer Erklärung ſein, weil daneben auch die Lesart iter facientes = ὁδοιποροῦντες τίλλοντες oder τίλλων vorkommt.

V. 24.* Ἴδε iſt der Imperativ Aoriſti von εἶδω mit der Accentuation der ſpäteren Gräcität [1] und hier in Verbindung mit τί als wirklicher Imperativ zu erklären. Wenn es öfters zu einer Interjection = ſiehe, ſieh da (en, ecce) abgeſchwächt worden iſt (11, 21; 13, 1; Joh. 5, 14; 18, 21 u. a.), ſo wird es doch auch mit einem anderen Imperativ verbunden [2]. Auch die LXX unterſcheiden in dieſer Weiſe, indem ſie ראה mit ἴδε überſetzen (Judd. 16, 5; 2 Kön. 4, 13; Jer. 3, 2) und הִנֵּה mit ἰδού geben (Gen. 1, 29; 12, 19 u. a.). τί iſt mit ἴδε zu verbinden und wie nach ἀνέγνωτε als indirectes Fragewort zu erklären [3]. ὃ οὐκ ἔξεστιν kann nicht von der an ſich unerlaubten Handlung gedeutet werden (Meyer), denn, da τοῖς σάββ. voranſteht und ſchon V. 23 ἐν τοῖς σάββ. beigefügt iſt, ſo kann nur die Verletzung des Sabbatgebotes gemeint ſein. Dieſe beſtand in dem an ſich erlaubten Aehrenraufen, welches die Phariſäer als eine am Sabbate unerlaubte Handlung bezeichneten (Ex. 16, 22 ff.; 20, 10) [4]. Marcus brauchte aber nach Vorausſchickung des σάββασιν das ἐν σαββάτῳ um ſo weniger beizufügen, weil er in der Argumentation nur die aus dem natürlichen Geſetze reſultirenden Gründe anführt und das Beiſpiel vom Sabbatsdienſte der Prieſter wegläßt. — V. 25.* Dem ἐπείνασεν des Matthäus ſchickt Marcus noch das χρείαν ἔσχεν voran, um den Nothfall hervorzuheben, welcher den Vergleichungspunkt bildet. Der Nothfall iſt der Hunger, von dem bei David allein die Rede iſt. χρείαν ἔχω ſteht bei den Griechen und LXX mit dem Genitiv, im N. T. mit dieſem (Matth. 6, 8; 21, 3; Marc. 11, 3; Luc. 19, 31 u. a.) oder mit dem Infinitiv (Matth. 3, 14 u. a.), oder mit ἵνα (Joh. 2, 25; 16, 30) und endlich hier abſolut (1 Joh. 3, 17: οὐδὲν χρείαν ἔχω). Nach analogen Verbindungen des ἔχειν (ἄλγεα, πένθος, πόνον u. a.) iſt es mit Mangel leiden, nicht bloß mit Mangel haben (Schegg) zu überſetzen [5]. In anderen Verbindungen kommt χρεία auch bei den Klaſſikern abſolut vor [6]. αὐτός vor καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ſtellt den David in den Vordergrund (vgl. Joh.

---

* Ἐν vor τοῖς σαββ. fehlt ℵ A B C D Δ Lachm., Tiſch., Trg.; iſt aus V. 23.

[1] Möris bei Win. 6, 1, 49: ἀττικῶς ὡς τὸ εἰπέ, λαβέ, εὑρέ· ἴδε ἑλληνικῶς.

[2] Ἔρχου καὶ ἴδε Joh. 11, 34. Rabbiniſch: תא וחזי und בא וראה.

[3] Win. 25, 1, 159. Bäuml. 315. Krüg. 65, 1. Ueber den Indicativ, wenn ein wirkliches Präſens oder Futurum vorausgeht vgl. Krüg. 54, 6, 1. Matth. 10, 19.

[4] Aus der Antwort des Herrn folgt nicht, daß am Sabbate Aehren zu pflücken und mit den Händen zu zerreiben an ſich wirklich als verboten gegolten habe (J. Grimm, 2, 720), denn Jeſus mußte ſich in ſeiner Antwort auf den Standpunkt der Gegner ſtellen. War es aber nur nach der „ſtrengen jüdiſchen Praxis" verboten, ſo iſt die Bemerkung richtig.

* Αὐτός fehlt ℵ B C L Tiſch., Trg. und iſt als Gegenſatz zu οἱ Φαρ. interpolirt worden. λέγει (ℵ C L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.) iſt gegen das aus ἔλεγον abgeleitete ἔλεγεν aufzunehmen.

[5] Victor: συμπεριαγόμενος τῇ ἐνδείᾳ καὶ τῇ χρείᾳ.

[6] Πληροῦν τὴν χρείαν Thuk. 1, 70 (Phil. 4, 19), ἡ χρεία ἀναγκάζει Xen. Cyrop. 1, 6, 10. χρεία καὶ πόλεμος Plat. Phaedr. p. 229 D u. a.

2, 12; Gen. 13, 1). 1 Sam. 21 ist nicht ausdrücklich bemerkt, daß die Begleiter auch davon gegessen haben, aber Jesus hebt dieß hervor, um den Einwand von der exceptionellen Stellung Davids zu beseitigen und die Parallele mit sich und seinen Jüngern zu vollenden. — V. 26.* πῶς ist von ἀνέγνωτε abhängig. εἰσῆλθεν εἰς οἶκον d. h. die Stiftshütte (Ex. 23, 19), welche damals zu Nob war (1 Sam. 21, 1). Für den Laien war schon das Betreten derselben gesetzwidrig. Die Erzählung des Vorgangs siehe 1 Sam. 21 (Matth. S. 319). Den Zusatz ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως hat Marcus allein. ἐπὶ c. Gen. bezeichnet die Zeit, zu welcher Abiathar das hohepriesterliche Amt verwaltete, Hoherpriester war (Luc. 3, 2; 4, 27; Apg. 11, 28; 1 Macc. 13, 42; 14, 27)[1]. Da der Artikel fehlt und ἀρχιερέως nachgesetzt ist, so ist durch den Zusatz mit der historischen Notiz zugleich der hohepriesterliche Charakter betont: unter einem solchen Hohenpriester, wie Abiathar es war (Fritzsche, Klost., Weiß). Doch ist es unrichtig, daß der Artikel „prorsus necessarius" sei (Fr.), denn bei Appellativen steht zwar in der Regel der Artikel, fehlt aber bei der einfachen Beifügung eines appositionellen Prädicats ohne bestimmte Tendenz der Unterscheidung von gleichnamigen Personen (Luc. 2, 36; Apg. 7, 10; 10, 32)[2]. Eine große Schwierigkeit verursacht aber der Name, da 1 Sam. 21, worauf sich die Erzählung unzweifelhaft bezieht, wiederholt der Hohepriester Achimelech genannt wird, welcher der Vater des Abiathar war. Die gewöhnliche Ausgleichung wird durch die Annahme bewirkt, daß Vater und Sohn zweinamig gewesen seien (Chrys., Victor, Euthym., Theophyl., Beza, Jans., a Lap., Bisp., Reischl) oder beide zu gleicher Zeit Hohepriester, beziehungsweise Priester und Hoherpriester gewesen seien (Victor[3], Theophyl., Bisp., Reischl). Andere nehmen einen Verstoß des aus dem Gedächtniß citirenden Marcus an (Fritzsche, de W., Bl., Meyer, Weiß), der aber bei dem klaren Wortlaute von 1 Sam. 21 doch auffallend wäre. Da aber Marcus wie die Evangelisten überhaupt der traditionellen Auffassung der Juden in der Geschichte folgte und 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 18, 16 vgl. 24, 6, 31 ein Achimelech (Abimelech), Sohn des Abiathar genannt wird, obwohl nach 1 Sam. 21; 22, 20; 23, 6. 9; 30, 7 das Umgekehrte der Fall ist, woraus sich aber die traditionelle Erzählungsform erklärt, so hat die Vermuthung, daß Marcus aus diesem Grunde den Abiathar erwähnte, noch die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Entstehung der Erzählungsform in-

---

* Πῶς ist gegen B D Weiß (Trg. [ ]) beizubehalten. τοῦ vor ἀρχιερέως ist durch A C Δ nicht genug bezeugt, weil der Artikel leicht ergänzt werden konnte. τοῖς ἱερεῦσιν (A C D Δ Lachm., Trg.; D τοῖς ἱερ. μόνοις) ist aus Matthäus. τοὺς ἱερεῖς ℵ B L Tisch.

[1] Win. 47 p. 352. Krüg. 68, 40, 41.

[2] Win. 20, 3, 131. Krüg. 50, 7, 8. ἐπί τινος ἄρχοντος ist allerdings kein giltiger Beweis, da ἄρχοντος Particip ist, wie das analoge βασιλεύοντος und τυραννεύοντος zeigt, aber daß die substantivischen Appositionen ebenso gebraucht werden, beweist z. B. Herod. 1, 56. 94: ἐπὶ Δευκαλίωνος βασιλέος, ἐπὶ Ἄτυος τοῦ Μάνεω βασιλέος.

[3] Εἴποι τις ἂν διώνυμον γεγενῆσθαι τὸν Ἀβιμέλεχ, ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν τῷ Ἀβιάθαρ. ἢ τοῦ μὲν Ἀβιμέλεχ τὴν ἱστορίαν μεμνῆσθαι ὡς ἱερέως, τὸν δὲ σωτῆρα τὸν Ἀβιάθαρ ἀρχιερέα τυγχάνειν κατ' ἐκεῖνον καιρὸν φῆσαι. Καὶ φαίνεται ἡ τῶν βασιλειῶν γραφὴ τὴν μὲν Ἀβιμέλεχ καὶ τοὺς ἱερέας τοῦ θεοῦ ἀνηρῆσθαι φήσασα ἐπὶ τοῦ Σαούλ, ἀρχιερέα δὲ οὐκ ἱστορήσασα (vgl. 1 Sam. 23, 6, wo erzählt wird, daß Abiathar zu David mit dem hohenpriesterlichen Ephod floh).

tereſſirt uns hier nicht, aber immerhin iſt die ſchon von Victor und Beda[1] gegebene Erklärung, der ſich auch Schegg anſchließt, wohl annehmbar, daß die Juden den Abiathar für den Hohenprieſter hielten, weil er allein dem Blutbade zu Gibea entkam und zu David mit dem hohenprieſterlichen Ephod floh. Im Weſentlichen ſtimmen damit auch Kloſtermann und J. Grimm überein, nur betonen ſie die aus dem ſpäteren Verhältniſſe des Abiathar zu David begründete Abſichtlichkeit in der Nennung Abiathars ſtärker. Doch geht Grimm in der Betonung der meſſianiſchen Bedeutung, durch welche David als der „Geſalbte" gleichſam ein Recht an die Brote erhielt, zu weit[2]. Die LXX überſetzen καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Ἀβιμέλεχ ὁ ἱερεὺς τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως κτλ. Jeſus mußte aber, um das Beiſpiel Davids verwerthen zu können, die Thätigkeit desſelben beſonders hervorheben. Deßhalb ſchreibt Marcus ἔφαγεν . . καὶ ἔδωκεν, Matthäus ἔφαγον, Lucas ἔλαβε καὶ ἔφαγε καὶ ἔδωκε. Daraus folgt alſo keineswegs, daß David es für ſein Recht nahm, Schaubrote zu eſſen und davon auch ſeinen Begleitern zu geben (Grimm), denn nicht nur heißt es in allen drei Berichten nicht „immer": „David nahm die Brote und David gab die Brote den Seinen", ſondern dieß iſt nur bei Lucas der Fall und λαμβάνειν heißt doch nicht bloß etwas an ſich nehmen, an ſich reißen, ſondern ebenſo etwas in Empfang nehmen und entſpricht von Seiten Davids ſchon in den LXX dem ἔδωκεν von Seiten des Prieſters. Das ἔδωκεν für die Mittheilung an die Begleiter konnte aber füglich gar

---

[1] Fugit Abiathar ad David et comes factus est totius exilii eius. Postea regnante eo summi sacerdotii et ipse gradum accepit, ac toto tempore regni illius in pontificatu perseverans, multo maioris excellentiae quam pater suus effectus est. Ideoque dignus fuit cuius memoriam Dominus etiam vivente patre quasi summi faceret sacerdotis. A Lap. Auch die Stelle des Hieronymus, welche gewöhnlich für die Annahme eines Fehlers der Abſchreiber angeführt wird, hat keine andere Bedeutung. Denn um ſeine Freiheit, in der Ueberſetzung mehr den Sinn als den Wortlaut zu reſpectiren, zu rechtfertigen, beruft er ſich unter anderem auch auf unſere Stelle und ſchließt mit den Worten: Ex quibus universis perspicuum est, apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret (ad Pamm. de opt. gen. interpr.).

[2] Freilich ſagt ſchon Auguſtinus (de cons. 1, 2, 5): figuravit (David) tamen et sacerdotis personam, quando panes propositionis manducavit . . . u. (expos. in ep. ad Gal. 5, 13 n. 43): homo in veteri testamento, quem fides futurae hereditatis Christi revelata et credita salvum faciebat et ad imitandum vocabat. Die von Grimm allein citirte Stelle Quaest. ex n. t. 51 (ſoll heißen 61): denique sacerdos videns necessitatem non negavit; et David a Deo electus sine cunctatione accepit kommt als unecht für Auguſtinus nicht in Betracht. Ambroſius (in Luc. 5 n. 32): magnum et vere exemplum propheticum, quo primum non inania legis, sed solida utilitatis nobis sequenda produntur. Deinde quia David cum sociis fugiens a facie regis Saul hic praefiguratus in lege Christus est qui cum apostolis principem mundi lateret ſagt nicht weiter, als was allgemein angenommen wird, daß David ein Typus Chriſti war, aber nicht, daß David und der Hoheprieſter in dieſem Bewußtſein gehandelt haben. Die Frage nach der levitiſchen Reinheit beweist nur, daß der Hoheprieſter nicht eine doppelte Geſetzesverletzung riskiren wollte. Daher iſt mit Chryſoſtomus (in Matth. H. 39, 1) zu ſagen: μὴ γάρ μοι λέγε ὅτι προφήτης ἦν ὁ Δαυίδ . . . εἰ γὰρ καὶ μυριάκις ἦν προφήτης, ἀλλ' οὐχ ἱερεύς· εἰ δὲ καὶ ἐκεῖνος προφήτης, ἀλλ' οὐχὶ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ· καὶ γὰρ ἐκείνοις ἔδωκεν.

nicht anders ausgedrückt werden, ob David die Brote erhalten oder genommen hatte. Unsere Stelle mag reichen Stoff liefern zu Betrachtungen über den Messias, der zum Paschafeste durch das Paschaopfer den Segen jeder neuen Ernte wirkte und volle Gewalt hatte, von seinem eigenen Segen den Jüngern am Sabbate mitzutheilen, aber dieselben gehören nicht in die strenge Exegese. Im Zusammenhange des Marcus handelt es sich nur um den Conflict mit den Pharisäern wegen des Aehrenraufens am Sabbate. ἔξεστιν mit dem Accus. c. Inf. nur hier und Luc. 6, 4; 20, 22 (Tisch., Trg.), kommt auch bei den Griechen vor[1].

V. 27.* Marcus bringt mit ἔλεγεν αὐτοῖς, das die Wichtigkeit des nun Anzuführenden andeutet, eine Motivirung für den allgemeinen Ausspruch in V. 28 vom Standpunkte der Schöpfung aus. Die Beziehung des Sabbats zum Menschen hat die Beziehung des Menschensohnes, als des Hauptes des Menschengeschlechtes, zum Sabbate zur Folge. Ist der Sabbat um des Menschen willen, zu seinem Besten, angeordnet worden, so hat der Menschensohn das Recht, von dem Gesetze des Sabbats für den Fall, daß es zum schweren Schaden des Menschen gereichen sollte, zu dispensiren. Der Sabbat muß zwar wegen seiner für das rechte und ewige Bedürfniß des Menschen nothwendigen Bedeutung bleiben, aber nicht als starre, unabänderliche Einrichtung, sondern als eine nach dem Willen des zum Wohle der Menschen erschienenen Menschensohnes den wahren Bedürfnissen angepaßte Institution. Die Stillung des Hungers am Sabbate ist also keine Verletzung des Gesetzes. Mit andern Worten: das natürliche Gesetz steht zeitlich und sachlich über dem positiven Sabbatgesetze[2]. Jesus erhebt sich also auf den idealen Standpunkt, nach welchem zwar so wenig als beim Fastengesetz „der angebliche Sabbatbruch durch eine Auffassung der Sabbatordnung, die ihr den eigentlichen gesetzlichen Charakter abstreift" (Weiß), gerechtfertigt, aber der äußerliche Buchstabendienst durch die geistige Auffassung auf den richtigen Grund zurückgeführt wird. Nicht die Aufhebung, sondern die rechte Auslegung des Gesetzes steht in Frage. Ob die Pharisäer diesen Grundsatz ohne Weiteres zugestanden haben, kann aus einzelnen rabbinischen Stellen kaum erschlossen werden, da sich dieselben immer nur auf Einzelfälle beziehen[3]. Schon Beda weist auf das Beispiel der Maccabäer hin, welche beschlossen haben, sich in Zukunft auch am Sabbat gegen den Feind zu vertheidigen (1 Macc. 2, 41).

---

[1] Krüg. 55, 2, 7. Rost, Grammatik 127 Anm. 2. Pass. 1, 1979, 1.

* Vor οὐχ ist καί aufzunehmen (ℵ B C* L Δ Verss. Tisch., Trg.). Vgl. 1, 22.

[2] Die umgekehrte Argumentation Klostermanns (S. 56 f.) kann ich nicht gelten lassen. Denn nicht die Bedeutung des Sabbats für Gott, sondern für den Menschen ist in dem allgemeinen Satze ausgesprochen. Nicht die Entziehung der für Gott bestimmten Zeit, sondern der dem Menschen erwachsende persönliche Schaden bildet den Nerv des Beweises. Marcus will auch weniger zeigen, was sich Jesus gegenüber den Pflegern des gesetzlichen religiösen Lebens in Israel persönlich angemaßt hat, als vielmehr, daß er dem kleinlichen Buchstabendienst jener gegenüber die vernünftige, geläuterte Gesetzeserfüllung gelehrt hat.

[3] Vgl. die Stellen bei Schöttgen ad l. und zu Matth. 12, 10. Ich führe nur Jalkut Rubeni f. 132, 2 an: conservatio vitae sabbathum pellit idque ex hac ratione. Nam vita nostra est instar maris et lex instar feminae. Iam vero notum est, quod femina mari subdita sit.

ἐγένετο er ist geworden, d. h. gemacht worden zu dem, was er ist, zu einer göttlichen Anordnung. — V. 28. κύριος ist bei allen drei Synoptikern nachdrücklich vorangestellt, weil die Macht des Menschensohnes über den Sabbat nach dem Geiste des Gesetzes betont werden soll. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου muß wie sonst vom Messias verstanden werden, nicht = Mensch überhaupt (Grot., Fritzsche, Scholt., Volkm.), denn Jesus kann doch nicht damit schließen wollen, daß der Mensch als solcher Herr des Sabbats ist. Geben die Pharisäer seine Berechtigung als Messias aufzutreten zu, so ist jeder Einwand beseitigt, da sie den Messias als Herrn des Sabbats anerkennen mußten. Die Folgerung ist aber allerdings nicht auf den Messias als das vertretende Haupt der Menschheit (Meyer) zu beziehen, obwohl der vorhergehende Vers sie nahe legt, aber auch nicht auf den Messias, „der als der einzigartige Mensch den Beruf hat, dem Menschen das höchste Heil zu bringen und darum über alles, was zum Heil des Menschen geordnet ist, also auch über den Sabbat zu verfügen hat" (Weiß)[1], sondern auf den Messias, welcher von Gott die Vollmacht hat, über sein Volk zu herrschen und darum auch Herr über das um des Menschen willen gegebene Gesetz ist. Denn anders konnten die Juden den Satz nicht auffassen und hätte also die Argumentation gegen sie keinen Werth. Die Motivirung paßt dann freilich nicht ganz zur Folgerung, ist aber doch durch ἄνθρωπος verbunden. Marcus ließ die Berufung des Matthäus auf die alttestamentliche Anordnung weg und erhielt dadurch eine breitere Grundlage. Diese Ordnung des Matthäus halte ich aber für die bessere, weil sie den damaligen Verhältnissen mehr entspricht. Daß die Pharisäer auf den zweiten Satz allein geantwortet hätten: Du sprichst eine Gotteslästerung; der Sabbat ist göttlicher Einsetzung, also ist nur Gott Herr über den Sabbat (Schegg), mag richtig sein, aber daraus folgt nicht, daß sie nicht dasselbe auf beide Sätze miteinander geantwortet hätten. Sie mußten von ihrem Standpunkte aus entweder den Menschensohn anerkennen und dann die Folgerung ziehen oder wenn sie bei der Nichtanerkennung verharrten, Jesus jede Gewalt absprechen. Beide Verse gehören bei Marcus zu Einem Argument zusammen, aber dem Matthäus gegenüber liegt eine Erweiterung vor.

3, 1 f.* Zu εἰσῆλθεν πάλιν vgl. 2, 1; zu πάλιν εἰς συν. 1, 21. 39. Der dort ausgesprochenen Gewohnheit gemäß muß man voraussetzen, daß es an einem Sabbate geschah, wie auch V. 2 bemerkt wird. Marcus vermeidet wieder jede Angabe des Zusammenhangs (Klosterm., Weiß), denn καὶ πάλιν und εἰς συναγ. können keine enge Verbindung andeuten (Schegg), weil beide im Marcusevangelium gewöhnlich sind. Matthäus (12, 9) reiht diese

---

[1] Aehnlich schon Jansen: ex eo enim quod filius hominis est dominus omnium quae ordinantur ad humanam salutem consequitur, eum etiam esse dominum sabbathi, quando ita hominum exigit utilitas. Maldonat stellt dieser Folgerung ein non displicet gegenüber, a Lapide: τὸ itaque accipias non ut illativum, sed ut completivum pro denique.

* Der Artikel vor συν. fehlt ℵ B Tisch.; Trg. [ ]; er ist aus den Parallelen. Ebenso παρετηροῦντο (A C* D Δ Lachm.) statt παρετήρουν (ℵ B C³ L Tisch., Trg.). ἐν vor τοῖς σαββ. (ℵ C D Tisch.) könnte A B L Δ Lachm., Trg. nach Matthäus ausgelassen sein. Das Futurum θεραπεύσει (A B C D L Lachm., Trg.) ist beizubehalten. ℵ Δ Tisch. θεραπεύει. κατηγορήσωσιν hat nur C D Lachm., Trg. (κατηγορήσουσιν) gegen sich.

Heilung der vorhergehenden Streitverhandlung an, Lucas (6, 6) verlegt sie auf einen andern Sabbat. ἐξηραμμένη = vertrocknet, ohne Circulation des Blutes, von ξηραίνεσθαι = verdorren, vertrocknen, abmagern (9, 8). Das Particip deutet an, daß die Krankheit nicht angeboren war. Das Verbum kommt in diesem Sinne bei den Griechen nicht vor und ist Ausdruck der „hebräischen Pathologie" (Zach. 11, 17 de W.), aber ξηρός (Matth. 12, 10) = an Kräften schwach, wie eingeschrumpft kennen auch die Griechen. τὴν χεῖρα die Hand, d. h. eine bestimmte Hand, die von Lucas durch δεξιά näher bezeichnet wird. παρατηρεῖν = beobachten in feindlicher Absicht, auflauern insidiose observare[1]. Das Subject ist zwar unbestimmt, aber selbstverständlich, denn es können nur die Pharisäer angenommen werden (V. 6). εἰ mit dem Indicativ in indirecter Frage steht, wenn nach dem Sein von etwas gefragt wird (ob? ob nicht? Winer 41, 4, 280; Krüg. 65, 1). Da es mit Ausnahme des Nothfalles, der hier nicht vorlag, verboten war, am Sabbate zu heilen, so mußten die Pharisäer hoffen, Jesus selbst auf einer förmlichen Gesetzesübertretung zu ertappen. Deßhalb hat Marcus das ἐπηρώτησαν αὐτόν aufgenommen und setzt zu θεραπεύσει das αὐτόν, um die Frage zu specialisiren. Was sie bei Matthäus durch die allgemeine Frage veranlassen wollten, hoffen sie bei Marcus ohne eigenes Zuthun zu erreichen. Maldonat setzt sogar die Möglichkeit, daß sie den Kranken in doloser Absicht herbeigebracht haben.

V. 3.* Ἔγειρε (vgl. 2, 9) εἰς τὸ μέσον stehe auf mitten hin, d. h. mitten unter die Versammlung. Jesus verlangt dieß, weil er ihre Absicht durchschaute und eclatant zeigen wollte, wie wenig er die Oeffentlichkeit zu scheuen habe[2]. Aus demselben Grunde läßt er sich hier wieder in eine Unterredung ein (vgl. 2, 8 ff.), deren Erfolglosigkeit er voraussehen mußte. Aber indem Jesus ihrer Buchstabengesetzesgerechtigkeit seinen Standpunkt der vernünftigen Gesetzeserfüllung gegenüberstellt, kann er ihre Bosheit in ihrer ganzen Nacktheit bloßstellen. — V. 4. ἀγαθὸν ποιῆσαι (ℵ D Tisch.) und κακοποιῆσαι heißt: Gutes und Böses thun = Wohlthaten und Uebles erweisen (wohl und wehe thun) oder: Wohlthun und Uebelthun, d. h. sittlich gut oder schlecht handeln. Ersteres liegt dem Zusammenhange näher, weil es sich um die Heilung eines Kranken handelt (die Alten, Theophyl., Erasm., Jans., W. Grimm, Schegg), letzteres (Beda, Euthym. und die Neueren) muß aber jedenfalls darunter subsumirt werden, da sonst die Folgerung nicht concludent wird. Matthäus hat einfach καλῶς ποιεῖν. Denn bei einer Wohlthat kann es immer noch fraglich sein, ob sie nicht auf den folgenden Tag ohne Nachtheil verschoben werden könnte, zu der Vollbringung des Sittlichguten ist man aber zu jeder Zeit verpflichtet. Die Entgegnung der Pharisäer, daß gut Handeln nichts Anderes

---

[1] Vgl. Luc. 20, 20. Polyb. 17, 3, 2: ἐνεδρεύειν καὶ παρατηρεῖν. 11, 9, 9. 5, 39, 1. Ps. 37, 12.

* Τῷ ἐξηραμμένην ἔχοντι τὴν χεῖρα (D) ist Conformation nach V. 1 und τῷ τὴν χεῖρα ἔχοντι ξηράν (B L Verss. Lachm., Trg.) ist zu wenig bezeugt, obwohl die Umstellung τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι (ℵ C* Δ Tisch.) grammatisch Correctur sein könnte.

[2] Die Alten betrachten die Erregung des Mitleidens als Motiv: ἔστησεν οὖν αὐτὸν μέσον, ἵνα τῇ ὄψει αὐτοὺς ἐπικάμψῃ, ἵνα κατακλασθέντες τῇ θέᾳ τὴν πονηρίαν ἐκβάλωσι, καὶ τὸν ἄνθρωπον αἰδεσθέντες, παύσωνται τῆς θηρωδίας. Euthym., Jans.; Theophyl. allegorisch vom Verlassen der Sünde und Erwählen der Demuth.

heiße als den Sabbat halten (Schegg), hätte über das Ziel hinausgeschossen, denn es fragte sich eben, ob man nicht den Sabbat halten und Gutes thun könne. Der andern Deutung vom Wohlthun konnten sie ja ebenso leicht mit dem Hinweis auf das Gesetz antworten. Zu ἀγαθὸν ποιεῖν = recht handeln vgl. Matth. 19, 16; 1 Petr. 2, 15; 3, 11 und καλῶς ποιεῖν, zu ἀγαθοποιεῖν, das der Conformation nach κακοποιεῖν verdächtig ist, = wohlthun, Wohlthaten spenden Luc. 6, 33. 35; Apg. 14, 17 t. vulg.; 1 Petr. 2, 20; 3, 17; Zeph. 1, 12; Num. 10, 32; Tob. 12, 14. Bei den Griechen kommt es nicht vor. Zu κακοποιεῖν = wehe thun ist nur Luc. 6, 9 vorhanden, = schlecht handeln 1 Petr. 3, 17; 3 Joh. 11; häufig bei den Klassikern in demselben Sinne. ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; muß zunächst wieder mit den alten Exegeten von dem leiblichen Leben genommen werden = das Leben retten oder (den Menschen) umkommen lassen [1]. Aber man kann wieder nicht dabei stehen bleiben, denn es handelt sich gar nicht um die Rettung des Lebens, sonst hätten es die Pharisäer unbedingt für erlaubt erklären müssen. Schon Lucas (6, 9: ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι) deutet die Rettung der Seele für das ewige Leben an (Beda). Dazu konnte aber im Kranken und in seiner Umgebung durch die Heilung der Grund gelegt werden. Das Heilen ist also ein gutes Werk, durch welches die Ehre Gottes und das Heil des Menschen befördert wird. Ein solches Werk kann am Sabbate nicht verboten sein. Marcus fügt hier allein bei: οἱ δὲ ἐσιώπων, um in dieser letzten Erzählung von der Opposition deren auffällige Rathlosigkeit recht grell hervortreten zu lassen und den Grund, warum sie Jesus nun auf andere Weise beikommen wollen, in seiner Erbärmlichkeit zu zeigen [2].

V. 5.* Περιβλέπεσθαι kommt im N. T. nur bei Marcus (9, 8; 10, 23; 3, 34; 11, 11) und in der Parallele Luc. 6, 10 vor. Die Griechen gebrauchen das Activ öfter und auch das Medium = sich nach einer Person oder Sache umsehen. μετ' ὀργῆς mit Zorn, zornig, denn Jesus wußte, daß ihr Schweigen keine Zustimmung bedeute, sondern statt ein Zeichen der Beschämung und Reue, eine Veranlassung zum Hasse sein werde (vgl. Matth. 22, 46). Daher wollte Jesus mit seinem, die Autorität verrathenden Blicke seine Ueberlegenheit fühlen lassen. Weil συνλυπούμενος folgt, so ist es möglich, daß er noch ein Zeichen der Anerkennung erwartete (Chrys. [3], Weiß), doch ist diese Folgerung nicht nothwendig, denn συνλ. kann auch den Grund für das strafende περιβλ. μετ' ὀργῆς angeben [4]. Letzteres liegt mehr in der

---

[1] Ἄνθρωπον Euthym.; Fritzsche findet in ἀποκτεῖναι einen „aculeus" gegen die Pharisäer, welche Jesu nach dem Leben strebten (V. 2) und setzt deßhalb vor ἤ ein Komma.

[2] Euthym.: οἱ δὲ ἐσιώπων, ἐλεγχόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ἀληθείας, ἐθελοκακοῦντες δέ.

* Σοῦ nach χεῖρα (ℵ A C D L Δ Lachm., Trg. [ ]) fehlt B E Mal. Tisch. und ist wahrscheinlich aus den Parallelen. Für ἀποκατεστάθη (D) ist ἀπεκατεστ. Lachm., Tisch., Trg. zu lesen. ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη (C[3] L) ist aus Matthäus.

[3] Hom. in Matth. 40, 1: ὁ ἄλλος εὐαγγελιστής φησι, ὅτι καὶ περιεβλέψατο ταῦτα ἐρωτῶν, ὥστε καὶ τῷ ὄμματι αὐτοὺς ἐπισπάσασθαι.

[4] Ἐθελοκακοῦντες· διὸ καὶ περιεβλέψατο αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, ὥστε ἐντρέψαι συλλυπούμενος . . . πωρωθεῖσα γὰρ (καρδία) ὑπὸ τοῦ φθόνου, οὔτε ὄψιν ἐλεεινὴν ἐδυσωπεῖτο, οὔτε λόγον ἀναντίρρητον παρεδέχετο (Euth.).

Absicht des Marcus, der, an der Höhe des Conflicts angekommen, die Gegensätze einander schroff gegenüberstellen will. Während beim Beginne des Conflicts noch der große Eindruck auf die Menge referirt wird (2, 12), schweigt die Erzählung auch hierüber vollständig. Deßhalb möchte ich συνλυπ., dessen Präposition allerdings nicht den Affect des gesammten Gemüthes, sondern der Gemeinschaft, in welche das Gemüth mit dem Unglück anderer tritt (Meyer, Weiß), ausdrückt, lieber von dem Mitgefühl, welches die Verstocktheit hervorrief (de dolore indignantis W. Grimm), als vom Mitleiden (Meyer, Lange u. a.)[1] erklären. Das Wort kommt im N. T. nur hier vor, bei den LXX Ps. 68, 21. Der Zorn als Affect war bei Jesus wie ein anderer Affect (Trauer, Mitleiden) möglich, denn es gibt auch einen Zorn heiliger Liebe. Das Moment der Rachsucht ist freilich bei dem Herrn zu negiren (Schegg), doch ist nicht jede Beziehung auf das Object zu leugnen. Die gerechte Strafe hat Jesus den Pharisäern selbst wiederholt angedroht. Der von den Evangelisten nur hier erwähnte Zorn war ein kurzer Ausdruck des länger dauernden συνλυπούμενος, daher das Präsens und der Aorist (περιεβλέψατο). Zu dem doppelten Augment in ἀπεκατεστάθη vgl. Winer 12, 7, 69; Krüger 28, 14, 11. πώρωσις Verhärtung, Verstockung (πωρόω verhärten, hart machen LXX Job 18, 7) nach Röm. 11, 25; Ephes. 4, 18. Die Vulgata übersetzt caecitas cordis, aber diese Bedeutung läßt sich weder etymologisch noch sachlich nachweisen, denn die Ableitung einiger Grammatiker von πωρός blind[2], ist unhaltbar, weil πωρός nicht erweislich, sondern eine Verwechslung mit πηρός ist, das aber für sich allein auch nicht = blind, sondern = unglücklich, verstümmelt, debilis ist (Curtius S. 256) und erst durch den Zusatz ὄμμασι die Bedeutung blind erhält[3]. Vielmehr ist πώρωσις von πῶρος Tuffstein (Marmorstein, Stalaktit, Verhärtung) abzuleiten (Jansen, Pass., Fritzsche, Schegg, W. Grimm u. a.) und metaphysisch = Verstocktheit zu erklären. Diese hat ihren Sitz im Willen[4].

V. 6.* Εὐθύς weil der Haß auf das Höchste gestiegen war. Ueber die Herodianer als eine politische, antirömische Partei vgl. Matth. S. 452 f.

---

[1] Schegg führt nach H. Stephanus die drei Bedeutungen auf: 1) condoleo, condolesco, h. e. alterius dolore moveor. Plat. de rep. 5, 462 D E. Aelian 7, 3. 2) Beileid bezeugen Ps. 68, 21. Herod. 6, 39. 9, 94. Polyb. 7, 3, 2. 3) misereor; συλλυπούμενοι τῷ πάθει. Letztere Bedeutung zieht er in den Stellen aus Herodot und Aelian in Abrede, aber sicher geht aus denselben hervor, daß die Präposition σύν sich auf die zu Bemitleidenden und nicht auf das Betrübtsein aller Gutgesinnten, die anwesend waren (Schegg), zu beziehen ist.

[2] Hesych.: πεπωρωμένοι, ἐσκληρωμένοι, τετυφλωμένοι. Suidas.

[3] Lobeck technol. p. 70, 42: πωρός von πάω, dem Stammwort von πάσχω, παθεῖν, wovon auch πηρός: daher ταλαίπωρος = τλητικός. Hesych.: πωρός = ταλαίπωρος.

[4] Fritzsche: si callus *menti* obducitur, mentis acies obtunditur tantaque eorum est, qui πεπωρωμένην habent τὴν καρδίαν, tarditas, ut verum non perspiciant (Marc. 6, 52. 8, 17. Joh. 12, 40. 2 Kor. 3, 14); sin *animo*, animus contrahit vitium, ut qui ἐπωρώθησαν nullum habeant sensum honesti. Item ἡ πώρωσις et de obdurata mente, h. e. de stoliditate (Ephes. 4, 18) dicitur, et de durato animo, i. e. de improbitate ut h. l.

* Statt ἐποίουν (A It. Vulg. Lachm.) lesen ἐδίδουν B L Trg., ἐποίησαν ℵ C Δ Tisch. Der Aorist scheint Correctur und ἐποίουν für das auffallende ἐδίδουν gesetzt zu sein.

Marcus erwähnt dieselben schon hier, weil er in dieser Verbindung der Pharisäer mit den Herodianern eine Steigerung der Feindschaft andeuten will. Ueberhaupt nennt er sie öfters (12, 13; 8, 15), was seinen Grund darin haben wird, daß er noch mehr als Matthäus und nach einer andern Seite die Feindschaft und Ohnmacht der Parteien nachweisen will. Da zu jener Zeit der Haß gegen die Juden in Palästina in Rom sehr groß war, so konnte dem Christenthum wegen seines Ursprungs in Palästina kein Vorwurf gemacht werden[1]. συμβούλιον διδόναι kann nur mit der andern Lesart συμβ. ποιεῖν (Griechen: συμβουλὴν ποιεῖν, ποιεῖσθαι) einen Beschluß veranlassen, fassen erklärt werden. Das Imperfect zeigt entweder die Länge der Berathung oder die Thatsache an, daß von jetzt an sich solche Berathungen öfters wiederholt haben. ὅπως ist Finalpartikel: auf daß, nicht: wie. Es hat, wie auch sonst im N. T. nach den Präterita, den Conjunctiv nach sich (Win. 41, 1, 270; Krüg. 54, 8). Derselbe ist mehr postulirend, bezeichnet einen vorgesteckten Zweck, der Optativ die Absicht, deren Erreichung als dem Subjecte vorschwebend zu denken ist[2]. Nach der Ansicht der Pharisäer hatte Jesus ganz offen und absichtlich das Sabbatgebot verletzt und damit das Leben verwirkt (Exod. 31, 13—17). Ja sie wollten sich nicht einmal mehr darauf berufen, sondern ihn wie einen gemeinschädlichen Verbrecher auf irgend welche Weise aus dem Leben schaffen. Lucas hat durch διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσωσιν τῷ Ἰησοῦ den Vorgang wesentlich gemildert.

II. Aussonderung und Belehrung der neuen Gemeinde.

3, 7 — 6, 13.

Das Volk hatte sich zwar empfänglich erwiesen, war aber bis jetzt an dem äußeren Eindrucke der Lehre und Wunder haften geblieben und von den leitenden Parteien ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Diese selbst sind in ihrer böswilligen Opposition schnell bis zum Beschlusse der Hinrichtung gelangt. So hat Marcus alles vorbereitet, um zur Darstellung der Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, der Gründung der neuen Gemeinde fortschreiten zu können. Derselbe Gedanke tritt bei allen drei Synoptikern zu Tage, aber bei Matthäus ist der stufenmäßige Gang theilweise verwischt, weil er die Aussendungsrede weiter vorgerückt und die Feindschaft der Pharisäer mehr vom Gesichtspunkte der Verurtheilung durch den Messias als von dem der innern Entwicklung des messianischen Werkes behandelt hat. Von jetzt an bewegen sich die beiden Evangelisten wieder mehr parallel

---

[1] Eine etwas andere Erklärung für die frühere Zeit siehe Aberle, Einleitung S. 55 ff. Grimm (Einh. S. 523 Anm. 4) glaubt, Marcus habe damit den Juden(christen) den Anstoß nehmen wollen, daß der Messias unter seinem Volke so viel Haß und zuletzt den Tod fand. Leben Jesu 2, 726 erkennt er in der Verbindung der Pharisäer mit diesen Feinden Israels, den natürlichen Freunden und Parteigängern Roms, schon ein Zeichen der Bereitwilligkeit, ihren Messias auch den Heiden auszuliefern.

[2] Von den griechischen Historikern bevorzugen Herodot und Thukydides in Absichtsätzen, welche in die Erzählung verflochten sind, den Conjunctiv, Xenophon den Optativ (Bäuml. 598 Anm.).

neben einander, während Lucas, der nun die Bergrede einreiht, größtentheils seine eigenen Wege geht. Den Mittelpunkt dieses Abschnittes bilden die Jünger, denn durch ihre Auswahl (3, 13—19) werden sie als die Gehilfen Jesu in der Predigt und Wunderthätigkeit für weitere Kreise bestellt und durch die Aussendung (6, 7—13) treten sie das ihnen verliehene Amt förmlich, wenn auch vorerst probeweise an. Diese Einrahmung des Abschnittes durch zwei wichtige Ereignisse aus dem Apostelkreise läßt vermuthen, daß auch das Uebrige eine besondere Beziehung auf die Jünger habe. Wohl erscheint Jesus wieder überall mitten in seiner Volkswirksamkeit, aber diese ist jetzt Veranlassung für die Ausscheidung eines engeren und engsten Kreises. Bald stellt es sich heraus, daß die wirkliche Hingabe an Jesus nicht in gleichem Verhältnisse zu der Größe des Volksandranges steht. Marcus hat hier nicht bloß das Streben, Schatten und Licht in der Wirksamkeit Jesu künstlerisch zu gruppiren (Hilgenf.), noch kann die Auslassung der Bergpredigt auf die Anordnung gewirkt haben (Baur, Ew.), sondern Marcus wollte seinen Lesern in einfachen, aber schönen Bildern den zur Gründung der neuen Gemeinde neben der alten Synagoge führenden Gang der messianischen Thätigkeit darlegen, in welcher die Jünger das Hauptobject ausmachen. Sie bilden den lästernden Pharisäern und den Blutsverwandten gegenüber das geistig-ethische Reich, verstehen die Parabeln über seine Entwicklung (3, 7—4, 34) und sind die auserlesenen Zeugen der Wirksamkeit Jesu (4, 35—5, 43).

A. Die wahren Jünger Jesu.

3, 7—4, 34.

Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Unterabtheilungen 3, 7—35 und 4, 1—34. In der ersten wird nach einer Einleitung die Constituirung der neuen Gemeinde durch die Apostelwahl berichtet (3, 13—19) und die Stellung derselben zu den verstockten Pharisäern und den um das äußere Wohl des Herrn besorgten Blutsverwandten dargelegt (22—30; 20. 21; 31—35). In der zweiten Unterabtheilung aber beginnt Jesus den Unterricht der Jünger über die Geheimnisse des Reiches Gottes, welche die Gegner des Herrn und die große Menge nicht verstehen können, so daß die neue Gemeinde immer mehr zu einem abgesonderten Kreise herangebildet wird.

§ 19.

Die Apostelwahl.

3, 7—19 (Luc. 6, 12—16).

Marcus schickt dem Berichte über die Apostelwahl eine Schilderung des großen Zulaufs, welcher nach Abweisung der feindseligen Parteien wieder eingetreten war, voraus, um die Nothwendigkeit der Auswahl von Gehilfen zu motiviren und ihre Bedeutung in's Licht zu setzen. Matthäus übergeht die Apostelwahl ganz und bringt nur anläßlich der ähnlich begründeten Aussendung (9, 35—38) nachträglich das Apostelverzeichniß (10, 2—4). Dagegen hat

er schon in der Bergpredigt auf den Beruf der Apostel hingewiesen (5, 13 bis 16) und widmet c. 14—20 fast ganz der Unterweisung und Organisation der Jünger, so daß diese als ein wohlorganisirtes unter ein gemeinsames Oberhaupt gestelltes Collegium erscheinen, welchem die Leitung der neuen Stiftung anvertraut ist. Diese scharfen Contouren sind bei Marcus überall verschwunden, nur die Erwählung der Apostel selbst hat er angeführt. Kann man kaum anders vermuthen, als daß er jene Organisation mit Rücksicht auf die heidenchristlichen (römischen) Verhältnisse weggelassen hat, so wird man auch die Motivirung der Apostelwahl ebenso zu taxiren haben. Die Apostel erscheinen vor allem als Gehilfen des Herrn in der religiös-sittlichen Belehrung und Erziehung des Volkes, deren Dienste durch den neuen Andrang des Volkes nothwendig gemacht und nach dem Hingang des Herrn für den Bestand des neuen Gottesreiches unentbehrlich sind. Um die Apostel als die vom Herrn bestellten Verkündiger des Evangeliums darzustellen, erzählt Marcus die Apostelwahl ausdrücklich, obwohl er die Berufung einzelner Apostel schon berichtet hat. Deßhalb ist „diese förmliche Installation" (Saunier S. 64) durchaus nicht unnöthig, aber hat doch nicht die Bedeutung einer „amtlichen Ordnung und Verfassung" (Klosterm. S. 71; auch J. Grimm S. 526. 529).

V. 7.* Ἀναχωρεῖν ist Lieblingswort des Matthäus und hat häufig die Nebenbedeutung des Ausweichens, Entweichens. Auch in der Parallele (12, 15) ist ἀνεχώρησε so gebraucht, da es durch ὁ Ἰησοῦς γνούς motivirt ist. Marcus hat das Wort nur hier. Wäre das Verhältniß umgekehrt, so müßte sicher Matthäus es aus Marcus entlehnt haben. In unserem Falle könnte man noch hinzufügen, daß ἀνεχ. in diesem Sinne nur bei Matthäus am Platze ist, weil er die Entfernung Jesu als ein Entweichen auffaßt[1]. Bei Marcus kann wegen πρὸς τὴν θάλασσαν nur die Absicht maßgebend gewesen sein, dem unfruchtbaren Gezänke mit den Pharisäern auszuweichen und sich dem empfänglicheren Volke wieder zu widmen, von welchem wenigstens einzelne gewonnen werden konnten. Dieß geschah aber nicht, weil Jesus die Anschläge der Pharisäer und Herodianer nicht kannte (Weiß), sondern weil er sie nicht fürchtete, aber auch nicht herausfordern wollte[2]. Das Aufsehen der großen Menge widerspricht dem nicht (Saunier S. 63), denn Jesus hat die Menge

---

* Μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ist vor ἀνεχώρησεν zu stellen (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). πρός ist doch zu gut bezeugt, εἰς D Lachm., Tisch. ἠκολούθησαν ist mit ℵ C Δ Tisch. beizubehalten, da ἠκολούθησεν (A B L Lachm., Trg.) leichter nach πλῆθος conformirt wurde. αὐτῷ (A Lachm.) ist wegzulassen (aus Matthäus). Ob ἠκολ. vor Ἰουδαίας (A B L Lachm., Trg.) oder hinter dasselbe (ℵ C Δ Tisch.) zu setzen sei, ist zweifelhaft, denn es kann zwar die Verbindung des ἀπὸ τῆς Ἰ. mit ἀπὸ τῆς Γ. den Emendatoren näher gelegen sein, aber ἀπὸ τῆς Ἰ. konnte doch auch wegen der folgenden Specialisirung nachgestellt werden.

[1] Victor: καὶ Ἰησοῦς ἀνεχώρησε ὑπὲρ τοῦ μὴ βιάζεσθαι τὴν τοῦ πράγματος φύσιν· ὅπερ ἦν ἐν τῷ παρεῖναι μὲν τοῖς πολεμοῦσι, μὴ πάσχειν δὲ ὑπ' αὐτῶν· ἅμα δὲ καὶ αὐτοῖς ἐκείνοις ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, χαρίζεται, μὴ θᾶττον ἐνόχους τῇ Χριστοφανίᾳ γενέσθαι. Theophyl., Beda: quasi homo fugiens persequentium insidias.

[2] Augustin. de cons. evv. 2, 26, 83: ordinem sane rei gestae videtur Marcus aliquantulum tenuisse, qui dicit Jesum cognita maligna adversum se dispositione Judaeorum secessisse ad mare cum discipulis. Fritzsche.

nicht aufgesucht und wäre durch dieselbe vor den Anschlägen seiner Gegner geschützt gewesen. μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ fügt Marcus bei, weil er überhaupt die Jüngerbegleitung hervorhebt[1], sodann weil er im Folgenden die Apostelerwählung erzählt und vielleicht auch, um den Gegensatz zu den Φαρισαῖοι μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν zu betonen (Klost.), aber nicht als Schutz gegen die Feinde. Die Jünger ließen sich durch die Nachstellungen der Feinde im Vertrauen zu ihrem Meister nicht wankend machen. Daher ist auch aus exegetischen Gründen die kritisch gesicherte Voranstellung des μετὰ τῶν μ. zu verlangen. Der Einwand Fritzsche's: nullum est in hoc pondus repositum, ut Jesum cum discipulis ad mare Galilaeae secessisse compertum nobis sit beruht auf einer falschen Anschauung über die Composition des Evangeliums. Liest man εἰς τὴν θάλασσαν, so ist dieß zu erklären: gegen das Meer hin, zum Meer (6, 45; 7, 31; Joh. 9, 11; Polyb. 1, 38, 40). Die Griechen verbinden ἀναχωρεῖν auch mit εἰς τοὐπίσω. ἠκολούθησαν zeigt die Begleitung an, während ἦλθον V. 8 das bloße Kommen bezeichnet. Deßhalb ist nach Ἰορδάνου zu interpungiren (Fritzsche, Trg.). Weil aber die Gegenüberstellung: die Galiläer folgten ihm, die von Judäa kamen zu ihm, dadurch angezeigt ist, so ist exegetisch eher die Tischendorf'sche Lesart vorzuziehen und V. 8 als weitere Aufzählung ohne Eintheilungsprincip anzusehen. — V. 8.* ἀπὸ Ἱεροσολύμων ist eine nähere Bestimmung zu ἀπὸ τῆς Ἰ. und deßhalb καί einfach = und oder auch, aber nicht = besonders (inprimis). Jerusalem wird regelmäßig hervorgehoben (Matth. 4, 25; Luc. 6, 17; Joel 4, 1; Jer. 4, 3; Zach. 2, 2), weil es der Mittelpunkt der Theokratie war. Gerade hier war dieß von Bedeutung, um zu zeigen, daß trotz des Widerspruches der religiösen Leiter das anspruchslose Auftreten des Herrn selbst bis Jerusalem hinauf seine Wirkung ausgeübt hatte. Darin ist auch der Grund der umständlichen Aufführung des Evangelisten zu suchen. Ἰδουμαία kommt im N. T. nur hier vor und bezeichnet die zwischen dem südlichen Palästina und dem peträischen Arabien gelegene Gegend, welche früher הַר שֵׂעִיר genannt von Esau oder Edom (Gen. 36, 8. 30) und seinen Nachkommen bewohnt war (Jos. 15, 1. 21; 11, 17; 12, 7; Joseph. c. Ap. 2, 9). Die Edomiter wurden schon von David bekämpft (2 Sam. 8, 14) und unter Hyrkan I. (135—106 a. Chr.) entgiltig der jüdischen Herrschaft unterworfen und zur Beschneidung gezwungen (Jos. Antt. 13, 9, 1. B. J. 1, 2, 6). Die Römer hatten den Idumäer Antipater dem Könige Hyrkan II. zur Procuratur an die Seite gestellt. Der Sohn desselben, Herodes d. Gr., erhielt im J. 40 a. Chr. die Herrschaft

---

[1] Klostermann S. 69: Marcus wolle hier und im Folgenden nicht schildern, was Jesus erlebt hat, als er sich meerwärts wandte, sondern was die Jünger, welche er zu Aposteln ernannte, an Jesus erlebten und sehen mußten, als er sie bestellte. Aehnlich wie Marcus im ersten Abschnitte aus dem Bewußtsein des Petrus heraus dessen erste Erlebnisse in der Gemeinschaft Jesu erzählte, berichte er hier aus dem Bewußtsein der Apostel, unter welchen Umständen sie zu Aposteln bestellt sind, „nämlich unter solchen, die ihren Herrn und Meister als einen wegen seiner Ansprüche auf göttliche Auctorität von den Leitern des Volkes Verfolgten . . . hinstellen."

* Οἱ vor περὶ Τύρον ist nach ℵ*·cBCLΔ Tisch., Trg. zu streichen, statt ἀκούσαντες (ACL) ist ἀκούοντες (ℵBΔ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen. ἐποίει (ℵACDΔ Lachm., Tisch.) ist beizubehalten; ποιεῖ BL Trg.

über Palästina, welche nach seinem Tode im J. 4 a. Chr. (= 750 ab urb.)[1] unter seine Söhne vertheilt wurde. Von diesen regierte zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch Herodes Antipas über Galiläa und Peräa. Die Edomiter wurden trotz der aufgezwungenen Beschneidung nie als ebenbürtig angesehen und ihre Erwähnung an unserer Stelle konnte ein Hinweis auf das Herbeiströmen der halbheidnischen Bevölkerung sein. Zu πέραν τοῦ Ἰορδάνου = Peräa vgl. Matth. 4, 15 (S. 148 f.). Auch dort fehlt der Artikel wie sonst bei den Namen von Ländern (Winer, 19, 114). Mit dem Artikel wurde auch ἀπό weggelassen, da die Präpositionen bei Verbindungen mit καί vor Eigennamen nicht wiederholt werden müssen (Winer, 50, 7, 391) und ἀπό hier vor dem substantivirten präpositionellen Ausdruck etwas hart gewesen wäre. περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα steht wie πέραν τοῦ Ἰ. als ein Begriff = die Umgegend von Tyrus und Sidon. Mit dem Weglassen des Artikels wird die Beziehung auf die dort seßhaften Juden von selbst beseitigt. Der Ausdruck ist ohne Restriction zu nehmen. Vergleicht man damit Matth. 11, 21 ff. (S. 313), so läßt sich auch hierin der universelle Charakter nicht verkennen[2]. Die Bewohner von Tyrus und Sidon haben also in der That Jesus zum Theil gehört, was aber Matth. 11, 21 nicht im Geringsten widerspricht (ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι). πλῆθος πολύ schließt die Aufzählung ab, welche mit πολὺ πλῆθος begonnen hat. Die Stellung von πλῆθος ist beachtenswerth, dort (V. 7) schlägt die Größe der Volksmasse, hier der Begriff der von den verschiedensten Orten herbeigeströmten Menge vor (Meyer). πλῆθος πολύ bezieht sich nämlich auf alle aufgezählten Districte, von welchen große Schaaren herbeigeströmt sind. Nach der bisherigen Darstellung des Marcus kann das Gerücht von den Wundern nicht das einzige Motiv gewesen sein, aber das Hauptmotiv muß es gebildet haben. Gerade darin, daß die Menge immer mehr das natürliche Verhältniß zwischen Lehre und Wunder umkehrte, lag der Grund, warum so viele nicht zur richtigen Erkenntniß gelangten und ein kleines Häuflein empfänglicher Seelen ausgeschieden werden mußte.

V. 9. Ἵνα dient zur Umschreibung der Infinitivconstruction; in der späteren Gräcität häufig bei den Verben des Bittens und Verlangens, des Befehlens und Anweisens (Winer 44, 8, 315; Buttm. S. 204 f.). προσκαρτερεῖν = bei etwas verharren, von Personen mit dem Dativ der Sache = einer Sache fortwährende Aufmerksamkeit zuwenden; von Sachen mit dem Dativ der Person = für jemanden immerwährend bereit sein. So hier allein im N. T.[3] Die Jünger mußten dafür sorgen, daß sich Jesus, sobald er es für nothwendig fand, auf ein Schiffchen zurückziehen konnte. Das Fahrzeug gehörte wahrscheinlich dem Petrus. Uebrigens wurde der See noch in der letzten Periode des jüdischen Gemeinwesens von 230 Schiffen mit je vier Mann befahren (Jos. B. J. 2, 21, 8). διὰ τὸν ὄχλον wird durch den

---

[1] Rieß, Das Geburtsjahr Christi 1880, nimmt 753 an.

[2] Euthym.: καὶ οὐχ Ἑβραῖοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀλλόφυλοι, Ἰδουμαῖοι καὶ Τύριοι καὶ Σιδώνιοι. Καὶ οἱ μὲν ἀλλογενεῖς ἤρχοντο πρὸς αὐτόν· οἱ δὲ συγγενεῖς Ἰουδαῖοι μᾶλλον ἐρχόμενον πρὸς αὐτοὺς ἐδίωκον αὐτόν. Theophyl., Beda, Jans., Schegg.

[3] Euthym. schwächt ab: ἀντὶ τοῦ ὑπηρετῇ. Ebenso die Vulg.: ut navicula sibi deserviret, dann deservirent (Beda, Pseudo-Hier.), wo die Jünger Subject sind.

Absichtssatz erklärt. Jesus wollte sich im Nothfall gegen den ungestümen Andrang des Volkes schützen (Euthym.). Die Absicht, vom Schiffe aus zu predigen ist nicht angedeutet und wird auch V. 10 nicht bestätigt, wenn auch nicht ausgeschlossen. — V. 10. Statt des Aorists ἐθεράπευσεν würde man das Imperfect erwarten, das auch einige Handschriften lesen (K Π It. Vulg.), doch bezeichnet der Aorist den Zeitmoment, in welchem Jesus viele heilte. Für das Plusquamperfect braucht man ihn nicht zu erklären (Fritzsche), denn wohl würde dadurch die Begründung für das Bereithalten des Schiffes einleuchtend, aber bei dem großen Zudrange wußte Jesus schon während des Heilens, daß er in's Gedränge kommen könne. ἐπιπίπτειν τινί auf einen hinfallen, hinstürzen = irruere in, nicht procidere (Beda), das προσπίπτειν voraussetzen würde (5, 33; 7, 25). ὅσοι = alle welche (Matth. 14, 36 S. 359). μάστιξ = Geißel, metaphorisch Uebel, Unglück, Krankheit (5, 29. 34; Luc. 7, 21; 2 Macc. 7, 37; 9, 11). In dem Glauben, daß die bloße Berührung zur Heilung genüge, zeigt sich der Fortschritt des großen Vertrauens bei dem Volke (Jans.). — V. 11.* ὅταν mit dem Indicativ des Präsens oder Futurums kommt hier und da bei ältern Schriftstellern, öfter bei Späteren vor, dagegen ist der Indicativ des Präteritums hier auffallend. Die Griechen würden ὅτε, ὁπότε mit Optativ setzen [1]. Der Indicativ erklärt sich daraus, daß der Nachdruck auf ὅτε gelegt und ἄν nur zur Bezeichnung der unbestimmten Zeitangabe hinzugefügt wurde: wann sie ihn etwa ansichtig wurden (Winer 42, 5, 290.) Aehnlich steht ὅσοι ἂν ἥπτοντο (ἥψαντο) Marc. 6, 56 (Gen. 38, 9; Exod. 17, 11; Num. 11, 9). προσπίπτειν τινί = vor einem niederfallen, um Schonung zu erlangen (5, 33; Luc. 8, 28. 47; Apg. 16, 29); zum Zwecke der προσκύνησις, um Hilfe zu erlangen (ἐπιγινώσκουσι διὰ τῆς προσκυνήσεως Vict.) steht es nur Marc. 7, 25 mit πρὸς τοὺς πόδας τινός, aber oft bei den Klassikern (Pass. 2, 1216, 2) [2]. Da in den Besessenen die als Subjecte eingeführten unreinen Geister handelten, für diese aber von Jesus keine Erlösung, sondern nur eine Verstoßung zu erwarten war, so konnten sie weder Jesus aufsuchen noch von ihm Heilung verlangen. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist im eigentlichen Sinne zu nehmen (5, 7). Denn für heidenchristliche Leser hätte die Bedeutung: Messias besonders hervorgehoben werden müssen, wie Lucas 4, 41 dem σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ das ὅτι ᾔδεισαν, τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι folgen läßt. Auch Matthäus, bei dem man am ehesten υἱὲ Δαυείδ (19, 29) erwarten würde, hat 8, 29 die Anrede υἱὲ τοῦ θεοῦ. Den Dämonen gegenüber kam eben die Macht Gottes zur Geltung [3], den

---

* Die Singulare ἐθεώρει (A), προσέπιπτεν (E H al.), ἔκραζε sind Correcturen nach πνεύματα. Dasselbe scheint auch λέγοντα zu sein, doch ist es auffallend, daß λέγοντες sich nur ℵ D K Tisch. findet. Es könnte also auch nach ἐθεώρουν corrigirt sein, indem die Geister als persönliche Wesen gedacht werden.

[1] Krüg. 65, 7, 3. Bäuml. 614. Fritzsche: soloecismi non mediocris reum esse Marcum.

[2] Euthym.: προσέπιπτον καὶ ἀνεκήρυττον ... τοῦτο μὲν τὴν ὑποταγὴν δηλοῦντες καὶ ἄκοντες, τοῦτο δὲ καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ βασανισθῆναι δεόμενοι.

[3] Im weiteren Sinne kommt der Ausdruck im A. T. öfters vor. Aus 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7 sollen die Juden für den Messias denselben abgeleitet haben (Henoch 105, 2. Langen, Das Judenthum S. 432. W. Grimm Lex. S. 441, 2). Doch ist der Beweis

Kranken gegenüber die Barmherzigkeit des Erlösers, des Messias. — V. 12.* Zu dem Verbote vgl. 1, 25. 34. Der Hauptgrund war die Rücksicht auf die schwache Erkenntnißkraft der Menge, welche vorzeitig auf falsche Bahnen gerathen konnte, wodurch der Rückschlag bei der Kreuzigung noch stärker geworden wäre. Die Rücksicht auf die feindlichen Pharisäer (Victor [1], Euthym. u. a., auch Ewald) hängt mit dem ersten Grunde zusammen. Da Matth. 12, 15 dasselbe Verbot an die Geheilten gerichtet ist, so kann der Charakter der unreinen Geister nicht den Ausschlag gegeben haben (Beda).

V. 13. Zu εἰς τὸ ὄρος siehe Matth. S. 160. Da sich Jesus am Meeresufer befand, so läßt sich nicht angeben, welcher Berg es gewesen ist. Am einfachsten wäre es τὸ ὄρος allgemein von der Berghöhe im Gegensatze zu dem Meeresufer zu erklären (Weiß), wenn dasselbe bei den andern Synoptikern nicht so oft ohne diesen Gegensatz vorkäme. Das Besteigen des Berges geschah, um sich dem Gedränge des Volkes zu entziehen (Luc. 6, 12: προσεύξασθαι). προσκαλεῖσθαι ist aber nicht eine aus dem Herbeirufen der Zwölfe Matth. 10, 1 gewordene „mysteriöse Vocation" (Keim), sondern hat dieselbe Bedeutung wie bei Matthäus = zu sich herbeirufen. Der Unterschied zu Matthäus tritt erst in οὓς ἤθελεν αὐτός hervor, wofür Matthäus τοὺς δώδεκα ἀποστόλους hat, weil er die Auswohl der Apostel übergeht. Marcus mußte dieselbe berichten, da er für heidenchristliche Leser die Berechtigung der Jünger, das Werk Jesu fortzusetzen, nachzuweisen hatte, ohne wie Matthäus, die eigentliche Organisation erwähnen zu können. οὓς ἤθελεν αὐτός zeigt denn auch, daß die Berufung der Apostel von der Willensentscheidung des Herrn abhing (Joh. 15, 16). Doch folgt nicht daraus, daß Jesus nur die Zwölfe zu sich rief (Keim, Weiß), denn ἐποίησε δώδεκα läßt es unentschieden, ob er nur diese zu sich berufen habe. Die Andeutung der 70 Jünger (Schegg) ist freilich auch unsicher. Daß Jesus diejenigen kannte, welche er wollte, versteht sich von selbst. Wenn sich trotzdem ein Judas unter denselben befand und Jesus das Endschicksal desselben wußte, so ist anzunehmen, daß derselbe zur Zeit der Erwählung von dieser sittlichen Disposition noch weit entfernt war und also nicht berufen wurde, damit er seine schreckliche Rolle spiele, sondern, obwohl dieß vorausgesehen wurde. Ueberall muß ja im Plane der göttlichen Vorsehung auch das Böse im Dienste des Guten wirken und wird deßhalb vor der Ernte nicht ausgerottet [2]. Mit καὶ ἀπῆλθον wird die Bereitwilligkeit der

---

hiefür aus dem N. T. nicht sicher. Weder Matth. 16, 16 noch 26, 63 reichen dafür aus, weil im ersten Falle die Antwort Jesu den übernatürlichen Ursprung der Erkenntniß andeutet, und im anderen Falle vom Hohenpriester der Glaube der Jünger Jesu vorausgesetzt wird. Nur Joh. 1, 50 könnte dagegen sprechen, aber beim Johannesevangelium darf man nicht vergessen, daß die Reflexion vorwiegt. Eine damalige theologische Sacherklärung (Schegg) für Messias war es nur in christlichen Kreisen.

* Statt ποιήσωσιν lesen B² D L Tisch., Trg. ποιῶσιν, das nach ἐπετίμα in ποιησ. verwandelt, aber auch durch Ausfallen des ης entstanden sein kann. Für φανερὸν αὐτόν ist αὐτὸν φανερόν (ℵ B C D Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Ἵνα μὴ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων ἐπὶ πλεῖον διεγείρωσι τὴν μανίαν καὶ τὰς ὀργὰς καὶ τὸν φθόνον ἐκκαύσωσι· ταμιευόμενος τὸ παθεῖν κατὰ τὸν ὡρισμένον ὑπ' αὐτοῦ καιρόν.

[2] Victor: εἰ καὶ τὸν Ἰούδαν ἑκουσίως προείλετο, ἵνα δείξῃ ὡς οὐ φύσει εἰσὶ σωζόμενοι

Gerufenen ausgesprochen. Sie verließen den Platz, wo sie waren und kamen zu Jesus[1]. So haben sie überhaupt ihre bisherige Stellung verlassen und sich ganz an Jesus angeschlossen. — V. 14.* ποιεῖν τινά τι = jemanden zu etwas machen, bestimmen, einsetzen (καθιστάναι, τιθέναι vgl. Bäuml. 438. Pass. 2, 975, 1). Hier ist der zweite Objectsaccusativ in einen Satz umgewandelt nach Analogie des hebräischen להיות . . וישם (vgl. Gen. 45, 9; Ex. 2, 14; Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876 S. 406). εἶναι μετά τινος mit einem sein, bei einem verweilen (5, 18; Matth. 17, 17; Luc. 6, 3; Joh. 3, 26 u. a.) kann hier nur von dem beständigen Verbleiben in der Begleitung des Herrn verstanden werden. Indem Marcus allein dieß als den ersten Zweck der Apostelwahl bezeichnet, scheidet er die Zwölfe bestimmt von andern, nicht ständigen Begleitern aus und betont die Anwesenheit der Jünger bei den von ihm berichteten Vorgängen. ἵνα ἀποστέλλῃ bezieht sich nicht auf eine unmittelbar folgende Aussendung, sondern bezeichnet allgemein den Zweck der Apostelauswahl (ἀπόστολοι). Die wirkliche Aussendung fand erst später statt (6, 7). Matthäus 10, 5: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς ist nur ein Beweis für die summarische Darstellungsart des ersten Evangelisten, der die Apostelwahl als bekannt voraussetzen konnte. Marcus hatte aber ein anderes Interesse für die Apostel. Folgte er auch nicht gerade dem Wunsche, das Apostelrecht der Zwölfe möglichst früh und wo möglich doppelt und dreifach geheiligt zu sehen (Keim), so wollte er doch zeigen, welche Aufmerksamkeit Jesus diesem kleinen Kreise empfänglicher Jünger schenkte, welche bestimmt waren, seinen Namen unter den Völkern zu verkünden. — V. 15.** καὶ ἔχειν ἐξουσίαν κτλ. ist eine Weiterführung des κηρύσσειν, weil das Teufelaustreiben gleichfalls zum Berufe der Apostel gehörte (1, 39). Dazu brauchten sie aber eine besondere Macht[2], denn sie sollten, wie der Herr, die Besessenen durch das bloße Wort heilen. Deßhalb ist es weder von einer zu der Bestimmung zu lehren nebensächlich hinzukommenden Macht (Mey.) zu erklären, noch dem κηρύσσειν logisch zu subordiniren, denn Jesus sandte sie nicht bloß aus mit der Macht, Macht habend, sondern er verlieh ihnen neben der Vollmacht zu predigen auch die Macht Teufel auszutreiben. Man erwartet den Infinitiv mit dem Artikel (τοῦ)[3], aber der Infinitiv allein wird zur Bezeichnung der Qualification auch nach Substantiven gebraucht (Krüg. 55, 3, 3) und besonders dann, wenn das Substantiv in einer Redensart auftritt, der ein einfaches Verbum, das den Infinitiv bei sich haben kann, synonym ist (Krüg. 50, 6, 6); ἐξουσίαν ἔχειν hat zu sehr die Bedeutung des δύνασθαι erhalten

---

καὶ ἀπολλύμενοι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτὸν σωτηρίας ἢ ἀπωλείας ἀποδείκνυσιν ἄξιον· ὅτι γὰρ ἤδει ὡς προδότης ἔσεται Ἰούδας, διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.

[1] Klostermann S. 70: eine Redensart, die bei Marcus (1, 35; 6, 32. 36; 14, 10) den Erzähler an den Ausgangspunkt des ἔρχεσθαι stellt. Marcus steht also mit seinem Bewußtsein nicht bei Jesus, sondern bei den Jüngern.

* Οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (ℵ B C* Δ) ist aus Lucas.

** Θεραπεύειν τὰς νόσους καί (A C² D Verss.) ist aus Matthäus (10, 1), obwohl dort der Singular steht.

[2] Victor: δοὺς αὐτοῖς δύναμιν (τοῦτο γὰρ ἡ ἐξουσία). Euthym.

[3] Euthym.: ἐξουσίαν δὲ νόει τὴν δύναμιν τοῦ θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.

(2, 10; Apg. 9, 14). Bei der Aussendung der Apostel nennt Marcus nur die ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων (6, 7), nicht weil er selbst die beiden Acte Wahl und Sendung nicht mehr säuberlich auseinander halten konnte (Keim), sondern weil er darauf einen besonderen Nachdruck legte; sonst wäre es ihm doch näher gelegen, das κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν zu wiederholen, oder Alles als bekannt auszulassen. Die Teufelaustreibungen spielen nun einmal im Marcusevangelium eine bedeutende Rolle. Der Wechsel zwischen ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια und ἐξουσίαν τῶν πν. ist nur in sofern bemerkenswerth, als Matthäus 10, 1 gleichfalls letztern Ausdruck hat. Da er aber nur die Aussendung berichtet und 12, 43 unabhängig τὸ ἀκαθ. πνεῦμα schreibt, so ist für die Abhängigkeit nichts daraus zu folgern.

V. 16.* Marcus erwähnt die Erwählung des Petrus nicht, weil ihm die Namengebung als die Hauptsache erschien. Die Bestellung versteht sich nach dem ἐποίησε V. 14 von selbst. ἐπέθηκε τὸ ὄνομα steht nicht im Widerspruch mit Matth. 16, 18, da dort der Name schon vorausgesetzt wird, noch auch mit Joh. 1, 43, wo das Futurum κληθήσῃ steht, welches nicht nothwendig = du sollst heißen, erklärt werden muß, sondern als reines Futurum angesehen werden kann[1]. Diejenigen aber, welche bei Johannes wirklich die Namengebung voraussetzen (Aug., Beda, Jans.; oder Matth. 16, 18. Victor[2]: Matth. 16, 18), müssen zur Ausgleichung annehmen, „daß Markus zunächst nur eine Aufzählung der Mitglieder des Apostelcollegiums geben wollte", womit sich von selbst ergebe, „daß die beigefügten Bemerkungen nur parenthetischen Charakter haben und keine weitere Bestimmung haben, als die, zu zeigen, daß die betreffenden Namen von Jesus selbst gegeben worden, so daß damit nicht ausgeschlossen ist, daß diese Namengebung schon früher oder vielleicht auch erst später stattgefunden hat" (Aberle). Doch scheint mir diese Erklärung gegen den Wortlaut unserer Stelle zu gehen, zumal da wir über die Zebedäiden sonst keine Nachricht haben. Jedenfalls müßte man nur auf Johannes 1, 43 reflectiren und ἐπέθηκε als Plusquamperfect nehmen, das nicht ausgeschlossen ist, wenn auch Marcus selbst früher keine Notiz darüber gebracht hat (gegen Win. 40, 5, 259). Indem Marcus den Petrus voranstellt, deutet er wenigstens für den aufmerksamen Leser dasselbe an, was Matthäus mit πρῶτος Σίμων direct ausspricht. Eine Rangordnung läßt er auch dadurch erkennen, daß er nicht wie Matthäus und Lucas (Evang.) das Brüderpaar zusammenstellt, obwohl er dessen gleichzeitige Berufung oben erzählt hat. Die Namengebung an sich kann den Grund der Voranstellung nicht bilden, denn dieselbe hat wieder in der Stellung und Bedeutung der Namensträger ihre Veranlassung. — V. 17.** Die Accusative sind von ἐποίησε, nicht

---

* Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα fügt Tisch. nach ℵ B C* Δ hinzu. Dieß ist wahrscheinlich eine Wiederholung aus V. 14 zur Erleichterung der Construction. Statt τῷ Σίμωνι ὄνομα ist ὄνομα τῷ Σ. (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Euthym.: εἰκὸς οὖν τότε μὲν εἰπεῖν ὅτι κληθήσῃ Πέτρος· νῦν δὲ καλέσαι τοῦτον Πέτρον.

[2] Καί φησιν ὡς ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον, ἵνα προλάβῃ τὸ ἔργον ἡ κλῆσις προφητικῶς. Πέτρος γὰρ αὐτὸν κέκληκεν, ἐπειδὴ ἐν πέτρᾳ ἤμελλεν οἰκοδομεῖν, ἐπειδὴ ἀρραγὴς ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ πίστις ἀσάλευτος.

** Statt Βοανεργές ist Βοανηργές ℵ A B C L (Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

von προσκαλεῖται (Beda, Euthym.) abhängig, das ohne Berücksichtigung des Zwischensatzes als verbum regens vorausgesetzt wird. Aehnliche orationes variatae finden sich auch anderwärts (Win. 63, 1, 538). Die Härte wäre vermieden worden, wenn Marcus Σίμωνα, ᾧ ἐπέθηκεν geschrieben hätte, ist aber bei Marcus nicht besonders befremdlich [1]. Βοανηργές erklärt Marcus selbst mit Donnersöhne, was nach hebräischer Anschauung = Donnernde, Donnerer ist (Euthym.: οἱ βροντῶντες). Es wird abgeleitet von בְּנֵי רֶגֶשׁ. Das Schwa konnte aramäisch mit oa ausgesprochen werden [2]. Das syrische בנרא (Jans.) kann nicht angenommen werden, weil es b'nai ausgesprochen wird. רֶגֶשׁ steht Ps. 55, 15 = lärmende Volksmenge, רֹגֶז Job 3, 17; 39, 24 = Toben, 37, 2 רֹגֶז קֹלוֹ = Toben des Donners; chaldäisch רְגַז Zorn (Dan. 3, 13). Im Syrischen läßt sich diese Bedeutung Donner nicht nachweisen, so daß die Peschittho das Wort erklären mußte. Hieronymus glaubte eine Correctur anbringen zu müssen, weil ihm dieser Gebrauch unbekannt war [3]. Der Name war offenbar nicht ein eigentlicher Beiname, wie der des Petrus, sondern diente zur Bezeichnung irgend einer Beiden gemeinsamen Eigenschaft. Diese fanden die alten Exegeten (Vict., Beda, Euthym., Theophyl., Jans. u. a.) in der Kraft der Predigt und dem hohen Fluge der Theologie der Zebedäiden, wofür die Hinrichtung des Jacobus und die Abfassung des Evangeliums durch Johannes genannt werden, die anderen Exegeten wollen nach 9, 38 (10, 35 ff.), Luc. 9, 54 das heftige Temperament darin ausgedrückt wissen (Mey., Keim, Weiß, Ew. u. a.). Gegen letztere Erklärung spricht der Umstand, daß ein Temperamentsfehler kaum zu einem Zunamen verwendet worden wäre (Schegg) [4], gegen die erste wird vorgebracht, daß eine solche Eigenschaft damals schwerlich schon hervorgetreten sein konnte, auch bei Johannes wenigstens eine donnernde Beredsamkeit nicht vorauszusetzen sei (Weiß). Der eine Grund ist ohne Belang, weil wir auch bei den Zebedäiden das „προφητικῶς“ anwenden dürfen, der andere ist aber triftiger, denn wir wissen aus dem N. T. über die beiden Brüder hierüber nicht mehr als über andere Apostel. In der Apokalypse ließe sich die donnernde Beredsamkeit wohl nachweisen, aber nicht im Evangelium. Denn der tiefe melancholische Zug allein reicht zur Begründung nicht hin [5]. Die alten Exegeten haben auch

---

[1] Klostermann S. 72, dem sich Godet (Études p. 37) anschließt, erklärt diese „räthselhafte“ Stelle durch den Vortrag des Petrus, dessen Worte: „und er bestellte uns Zwölfe und gab mir dabei den Namen Petrus“ Marcus umschrieben hätte. Aehnlich verhalte es sich 1, 29 und anderwärts.

[2] Strabo 16, 764: Moasada. Lightf., Wetst., Wolf, Fritzsche, Schegg, Keim, W. Grimm; Delitzsch l. c. 407: Vielleicht nannte man in Galiläa den Donner רְגוּשׁ und das ô ist in Βοανηργές ebenso nach vorn geworfen, wie in Μοασάδα = מְצוּדָה.

[3] In Dan. 1, 8: filii Zebedaei appellati sunt filii tonitrui, quod non ut plerique putant, Boanerges, sed emendatius legitur Benereem (רַעַם = Donner). De nom. hebr.: Benereem בני רעם filii tonitrui, quod corrupte Boanerges obtinuit (De Joanne).

[4] Heumann, Kuinöl, Fritzsche u. a. sprechen deßhalb von einem „nomen non honorificum, sed contumeliosum“. Doch sagt Fritzsche selbst, daß man sie dann eher ignis h. e. fulminum quam tonitruum filios hätte nennen müssen. „Itaque hanc causam tamquam desperatam aliquam relinquimus.“

[5] Vgl. auch Aberle S. 108: Unter der ruhigen Oberfläche der Darstellung pulsirt ein Pathos, wie wir es von einem der Donnersöhne erwarten müssen und wie es zu einem

hierauf gar nicht reflectirt [1]. Aber man kann selbst diesen Umstand mit der zweiten Ansicht verbinden. Denn hatten die Donnersöhne ein energisches Temperament, so muß sich dasselbe auch in den Schriften nachweisen lassen. Eine entschiedene Parteiergreifung für Jesus konnte eine Strafandrohung gegen die ungastlichen Leute (Luc. 9, 54) hervorrufen, ohne daß der Eifer an sich zu tadeln ist [2].

V. 18 f.* Die Aufeinanderfolge ist von Philippus an mit den Parallelen übereinstimmend, nur Matthäus hat Matthäus hinter Thomas gestellt. Ob er dieß bloß des Wohlklangs wegen, welcher durch den Zusatz ὁ τελώνης mit der Nachstellung erzielt wurde, gethan hat (Weiß), muß doch bezweifelt werden. Denn wollte er einmal τελώνης hinzusetzen, so hatte er eine besondere Absicht, die ihn auch bei der Zurückstellung leitete, wenn er den Namen aber doch nicht weiter zurückversetzte, so liegt darin ein Beweis für die traditionelle Anordnung nach bestimmten Gruppen [3]. Da Lucas Ἰούδας Ἰακώβου (6, 16; Apg. 1, 13), Johannes Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης (14, 22) schreiben und doch nicht „offenbar einen andern Mann" (Ew.) meinen, so haben Matthäus und Marcus den früher mehr gebräuchlichen Zunamen, Lucas und Johannes den später gewöhnlichen Namen gewählt (Juda 1: Ἰούδας, ἀδελφὸς Ἰακώβου). Bei Matthäus, der auch sonst gern die späteren Namen anticipirt, begreift sich dieser Gebrauch leicht, Marcus ist ihm gefolgt [4].

Manne paßt, welcher 2 Joh. 10 geschrieben und mit Cerinthus nicht unter Einem Dache bleiben wollte.

[1] Victor: διὰ τὸ μέγα καὶ διαπρύσιον ἠχῆσαι τῇ οἰκουμένῃ τῆς θεολογίας τὰ δόγματα.

[2] Ueber die Ableitung des Ζεβεδαῖος ist zu Matth. S. 152 u. 1 noch Delitzsch l. c. 407 nachzutragen. Er leitet es gleichfalls nicht von זַבְדִּי ab, dessen Endung das nach abgeworfenem Gottesnamen gebliebene i der Bindung, der alte Genitivvocal ist. Auslautendes i werde auch sonst = αῖος, z. B. יהודי Ἰουδαῖος, מכבי Μακκαβαῖος, da dies in der Regel nur bei gentilicia und patronymica vorkommt. Uebrigens sei es richtig gelesenes aj, welches bald durch αί, bald durch αῖος ausgedrückt wird (שַׁבְּתַי Σαμαΐ Σαββαταῖος neben Σαββαθαΐ). Also Ζεβεδαῖος von זַבְדַּי wie auch der Syrer vocalisirt, da die LXX זַבְדִּי durch Ζαβδί, זַבְדִּיָה durch Ζαβδία umschreibt. 1878 S. 8 ergänzt er seine erste Erklärung: זַבְדַּי würde im N. T. wie bei den LXX Ζαβδί lauten (עֵלִי = Ἠλί, לֵוִי = Λευί), wogegen Ζεβεδαῖος das declinabel gemachte Ζαβδαί = זַבְדַּי wie Ἰεσσαί = יִשַׁי ist. Beide seien aus זַבְדִּיָּה verkürzt.

* Ματθαῖον ist durch ℵ A B² C L Δ bezeugt; Μαθθαῖον B* D (und sonst ℵ) Tisch., Trg. Statt κανανίτην ist καναναῖον (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen. Ἰσκαριώτην ist überall durch Ἰσκαριώθ (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu ersetzen.

[3] Θαδδαῖος leitet Keim (2, 310 Anm. 3), weil eine Beziehung der beiden Namen Λεββαῖος und Θαδ. von dem Worte שַׁד = säugende Mutterbrust aus nicht erreicht werden könne (de W., Mey.) von שׁוד (שָׁדַד stark sein) ab, wie auch im Talmud ein Todah als Schüler Jesu genannt werde. Allein dann müßte man folgerichtig zu dem abgeleiteten שַׁדַּי übergehen. Hiegegen erklärt sich aber Keim selbst, weil dieses Wort (παντοκράτωρ, omnipotens) ein Gottesname war. Die Ableitung Ewalds (S. 255 Anm. 1) von einem Geburtsorte תַּדְּאֵא ist ebenso unwahrscheinlich als die Lightfoots (p. 325) für Λεββαῖος von einer Stadt Lebba. Zu Καναναῖος siehe Matth. S. 286. Weil die aramäische Form קַנָּאנִי zweifelhaft ist, geht Schegg von der chaldäischen Form קַנָּא oder קַנַּאי aus = קַנַּנַּאי.

[4] Zu Βαρθολομαῖος Matth. S. 285 ist nachzutragen, daß Josephus Antt. 7, 1, 4. 14, 8, 1. 20, 1, 1 den Eigennamen Θολομαῖος hat.

§ 20.

Die böswillige Erklärung der Teufelsaustreibung und die Verwandten Jesu.

3, 19 b—35 (Matth. 12, 22—32; 46—50. Luc. 11, 14—23; 8, 19—21).

Kaum sind die Apostel in eine engere Beziehung zu Jesus als seine Gehilfen versetzt, so müssen sie alsbald die Wahrnehmung machen, daß selbst die schönsten Beweise für die Sendung und Lehre ihres Meisters der böswilligsten Mißdeutung ausgesetzt sind. Dieß konnte ihnen eine Vorahnung von dem geben, was ihrer einst warten sollte, wenn sie ohne den Meister ihre Sendung mit denselben Mitteln ausüben würden. Der Zudrang des Volkes dauert zwar fort, aber die Einwirkung auf das Volk suchen jetzt die Feinde dadurch zu vereiteln, daß sie den Zweifel an den göttlichen Ursprung der außerordentlichen Machtentfaltung in die Herzen der Zuschauer streuen. Auch für die Jünger ist dieß eine ernste Schule, welche aber um so mehr sich zum Beweise für die von ihnen vertretene Sache gestaltet, je länger sie andauerte. Wie sonst ist eine allgemeine Einleitung vorangestellt (19 b—21). Darauf folgt eine Erklärung des befremdlichen V. 21 (22—30), woran sich unter Beziehung auf V. 21 der Besuch der Verwandten und die Belehrung über die wahre Verwandtschaft anschließt (V. 31—35). Manche Exegeten (Ew., Weisse, Tobler, Holtzm., Schenkel, Wittichen) glauben, daß vor καὶ ἔρχεται die Bergpredigt und die Erzählung vom Hauptmann in Kapharnaum ausgefallen sei. Allein textkritisch fehlt dafür jeder Anhaltspunkt, exegetisch mag es allerdings auffallen, daß Jesus auf dem Berge nichts weiter gethan haben soll, als daß er die Jünger auserwählte. Aber Jesus zog sich auch sonst auf die Berge und in die Einsamkeit zurück, um sich der Erholung und dem Gebete zu widmen. Doch zugegeben, daß Jesus bei dieser Gelegenheit die von Lucas berichtete Rede hielt, mußte sie Marcus nothwendig aufnehmen? Wenn der spätere Redactor sie ausmerzen konnte, obgleich er den Zusammenhang vor sich hatte, so konnte sie ein Urmarcus auch von vornherein auslassen. Mit solchen Hypothesen kommt man nie über die Möglichkeit hinaus. Eine weitere Abweichung des Marcus besteht darin, daß er die Veranlassung zu dem Vorwurfe der Pharisäer und Schriftgelehrten überging, die (Matth. 12, 22; Luc. 11, 14) in der Heilung eines (blinden) stummen Besessenen und dem dadurch hervorgerufenen Staunen der Menge gegeben war. Dadurch verliert seine auch sonst knapp gehaltene Erzählung an Klarheit und Zusammenhang. Er wollte nicht referiren, sondern die Kampfesweise der Opposition charakterisiren.

V. 19 b.* Εἰς οἶκον = nach Hause (2, 1. 13; 3, 7; 4, 1) in Kapharnaum, nicht εἰς οἰκόν τινος πιστοῦ (Euthym.), oder in irgend ein Haus, weil die folgende Scene in einem solchen spielt (Weiß). Das Fehlen des Artikels würde nur auffallen, wenn das eigene Haus des Herrn (εἰς τὸν οἶκον ἔρχεσθαι Luc. 7, 10; 15, 6), nicht das des Petrus gemeint wäre. Da aber Jesus

* Ἔρχονται ist nach den vorhergehenden Subjecten emendirt für ἔρχεται (א* B Tisch.). Vgl. αὐτούς V. 20 und die Stellen 1, 21. 29.

nach Lucas nicht sogleich nach Kapharnaum zurückkehrte, so ist der Zusammenhang kein streng historischer. — V. 20**. Marcus stellt sich vor, daß dasselbe Volk, welches vorher am Meeresufer um den Herrn versammelt war, sich jetzt wieder in Kapharnaum beim Hause des Petrus einfand. Darauf weist auch πάλιν (V. 7) hin, denn 2, 2 (Fritzsche, Meyer) liegt zu weit zurück. συνέρχονται entspricht dem ἔρχεται. Der Andrang ist wieder so groß, daß sie, nämlich Jesus und seine Jünger (nicht die Menge: Erasm., Jans.), nicht einmal (μή . . . μηδέ = ne quidem. Win. 55, 6, 456) essen, geschweige denn ausruhen konnten, denn Jesus wollte sich dem Lehren und Heilen nicht entziehen. An eine Gegenüberstellung von ἄρτος und ὀψώνια (Erasm.) ist natürlich nicht zu denken, denn ἄρτον φαγεῖν ist wie ἄρτον ἐσθίειν Matth. 15, 2; τρώγειν Joh. 13, 18 die Uebersetzung von אָכַל לֶחֶם = eine Mahlzeit, ein Gastmahl halten (Gen. 31, 54; 43, 16; Jer. 41, 1). — V. 21 ist eine viel besprochene Stelle, bei welcher Fritzsche weniger die Exegeten als den Marcus wegen seiner concisa brevitas anklagen will. οἱ παρ' αὐτοῦ wird von den alten Exegeten durch die Seinigen oder seine Verwandten übersetzt (Syr., Arab., Vulg.) und erklärt (Beda, Euthym., Theophyl., Nic. Lyr., Erasm., Jans., Mald. u. a.), doch haben die alten Catenen[1] schon die unbestimmte Deutung und einige Aeltere verstehen darunter die Jünger (Pseudo-Hier.; noch Keim und Wittichen), wogegen aber der Umstand spricht, daß die Jünger bei Jesus zu Hause sind, falls man an die Apostel denkt, παρά c. Genit. gibt die Abstammung (Susanna V. 33. 1 Macc. 13, 52; 9, 44) oder die Herkunft von jemanden (1 Macc. 2, 15; Xen. An. 6, 6, 24; Cyrop. 6, 2, 1; Polyb. 23, 1, 6) an. Weder das eine noch das andere trifft hier zu, da bei Jesus die Abstammung ausgeschlossen ist und die Verallgemeinerung aus der Nation (Luc. Hosp. c. 4) oder Familie (Luc. Tox. c. 51) eines Mannes (Fritzsche) nur die Dehnbarkeit des Ausdrucks beweist, und andererseits die Leute auch nicht von ihm abgesandt sein können[2]. Aber aus

---

* Tisch. streicht nach ℵ C L den Artikel vor ὄχλος, der aber leichter ausfiel als ergänzt wurde. Ebenso liest er μήτε (ℵ C D) statt μηδέ (A B L Δ Lachm., Trg.), letzteres konnte Correctur für das unrichtige μήτε sein.

[1] Cramer 1, 297: τίνες ἀκούσαντες ἢ πόθεν ἐξῆλθον, οὐ σαφῶς διηγήσατο. νομίζων (νομίζω?) οὖν περὶ τῶν Φαρισαίων καὶ Γραμματέων λέγειν τὸν εὐαγγελιστήν, ὡς ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸν ὄχλου, ὑπὸ βασκανίας ἐκβακχευθέντες εἰς ὀργήν, ἔδραμον αὐτὸν ἐπισχεῖν, ἐκεῖνο ὑπολαμβάνοντες πάσχειν ὅπερ αὐτοὶ πεπόνθασι. μανία γὰρ σαφὴς καὶ φρενῶν ἔκστασις τὸν τῶν τοιούτων θαυμάτων ποιητήν, καὶ ψυχῶν εὐεργέτην, καὶ θεϊκῆς σοφίας διδάσκαλον, ὑπολαμβάνειν ἐξίστασθαι.

[2] Doch hat Schegg Unrecht, wenn er gegen Passow 2, 665: οἱ παρά τινος: die Leute, die Umgebung jemandes polemisirt, denn die hiefür aus Xenophon angeführten Stellen müssen in der That so erklärt werden. An. 1, 1, 5: ὅστις δ' ἀφικνεῖτο τῶν παρὰ βασιλέως πρὸς αὐτόν, πάντας οὕτως διατιθεὶς ἀπεπέμπετο. Hier sind doch οἱ παρὰ βασ. nicht alle angekommenen, sondern wer immer aus der Umgebung oder von den Leuten des Königs ankam u. s. w. An. 2, 4, 24: ἐξήγγελον γάρ τινες τῶν παρὰ Τισσαφέρνους Ἑλλήνων. τινες sind nur ein Theil der Umgebung. 6, 4 (6), 24: εἰ δὲ σὺ ἦγες ἢ ἄλλος τις τῶν παρὰ σοῦ, καὶ μὴ τῶν παρ' ἡμῶν ἀποδράντων. Im zweiten Theil ist allerdings das Herkommen unverkennbar, aber ἀποδράντων kann doch nicht zu τῶν παρὰ σοῦ gezogen werden. Auch Cyrop. 6, 2, 1 und Luc. 8, 49 lassen sich dafür geltend machen. ἔρχεταί τις παρὰ ἀρχισυναγώγου kann bloß allgemein = einer von den Leuten des Synagogenvorstehers erklärt werden, da sich letzterer schon bei Jesus befindet. Die Stellen für παρά c. Gen.

diesen ursprünglichen Bedeutungen leitet sich die allgemeine Bedeutung: die Seinigen ab, worunter nicht nothwendig Verwandte oder Familienangehörige, sondern auch die Jünger im weiteren Sinne oder die Anhänger zu verstehen sind. Es sind die Anhänger in Kapharnaum, welche zur weiteren Umgebung des Herrn gerechnet wurden, wenn sie auch nicht immer bei ihm waren, und theilweise auch mit Jesus verwandt sein konnten. Es ist möglich, daß sie von den Pharisäern aufgestachelt worden waren (Neander, Schenkel), aber die Absicht konnte nur sein, Jesus zu schützen. Die Beziehung auf die Verwandten Jesu erklärt sich aus V. 31 und den Erzählungen über die Aufnahme Jesu in Nazareth (Matth. S. 335 f.). Die Antwort Jesu V. 34 berechtigt aber nicht zu der Annahme, daß die Mutter und Brüder Jesus für einen Wahnsinnigen gehalten haben. Sie hätten entweder schon V. 21 genannt oder hier mit jenen identificirt werden müssen. Es ist kein Grund für diesen Wechsel einzusehen (Kloſt.). Denn daß V. 31 die nähere Bezeichnung durch den Fortgang der Erzählung nothwendig gemacht wurde (V. 33—35 Weiß), ist nur insofern richtig, als diese Bezeichnung später nothwendig war, wenn sie früher nicht gegeben worden war, erklärt aber nicht, warum dieß nicht geschehen ist. ἐξῆλθον ist dann nicht von dem Weggehen der Verwandten aus Nazareth zu deuten. Sie hätten von dort her auch nicht so schnell auf dem Platze sein können. Die Annahme, daß dieses ἐξῆλθον nicht am gleichen Tage stattgefunden habe (Meyer, Weiß), verstößt zwar nicht gegen den Wortlaut, ist aber doch dem Zusammenhange entgegen, wonach ἀκούσαντες und ἐξῆλθον gleichzeitig genommen werden müssen. Denn was sie zum Aufbruch bewog (ἀκούσαντες) war nicht etwas, das sich immer wieder erneuerte, sondern der eben geschilderte ungeheuere Zudrang, welcher Jesus und seine Jünger selbst am Essen hinderte, so daß die Freunde Jesu fürchteten, er lasse sich von der Menge ganz fortreißen[1]. Deßhalb ist nur ein Hinausgehen aus den Häusern in Kapharnaum (Ew., Bl., Kloſt.), nicht der Jünger aus dem Hause, in welchem Jesus eingekehrt hatte, anzunehmen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß Jesus zum Zwecke des Heilens zu der Menge hinausgegangen war (Keim)[2]. κρατεῖν τινά heißt zwar einen festnehmen, sich eines bemächtigen (6, 17; 12, 12; 14, 1. 44. 46. 49. 51), kann aber hier nicht von einem feindseligen Act, sondern nur von einer vorsorglichen Sicherstellung des Herrn gegen den Andrang des Volkes erklärt werden[3].

= παρά c. Dat., welche Fritzsche p. 99 bespricht (Diod. Sic. 19, 42; 13, 17. Soph. Ant. 955) passen allerdings nicht genau für unseren Fall, beweisen aber jedenfalls nichts gegen ihn.

[1] Auch Weiß gibt dieß zu: „Jedenfalls entspricht es allein der Absicht des Erzählers, daß sie eben in der V. 20 geschilderten Situation eintrafen, nur daß sich Jesus inzwischen so weit Ruhe geschafft hat, um dem engeren Kreise der lernbegierigen Zuhörer (V. 32) sich widmen zu können."

[2] Dieses ist der richtige Gedanke in der nicht ganz richtigen von Euthymius an zweiter Stelle angeführten Erklärung: ἕτεροι δὲ τὰ ῥητὰ τρόπον ἕτερον ἑρμηνεύουσιν, ὅτι ἐξῆλθον οἱ οἰκεῖοι αὐτοῦ κρατῆσαι αὐτόν, ἵνα μὴ ὑποχωρήσῃ· ἔλεγον γάρ τινες, ὅτι ἐξέστη, ἦγουν, ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν διὰ τὸν ὄχλον. Aehnlich lautet die dritte Erklärung: ἢ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν, τουτέστι, παραβοηθῆσαι, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη, ὅ ἐστι παρελύθη τὸν τόνον τοῦ σώματος, ἄγαν κοπιάσας.

[3] Die Befürchtung, die Familienehre könnte compromittirt werden (Kloſt.), ist wenig

Zu ἔλεγον ist οἱ παρ' αὐτοῦ Subject. Entscheidet man sich nach der Gewohnheit des Marcus für eine impersonelle Ausdrucksweise (Euthym., Grot, Griesb., Ew. u. a.), so ist damit nur angezeigt, daß nicht die Bekannten und Verwandten des Herrn allein auf diesen Verdacht gekommen, sondern durch andere dazu veranlaßt worden sind[1]. ἐξέστη = er ist von Sinnen gekommen (2 Kor. 5, 13). Die Griechen fügen in der Regel, aber nicht immer, τοῦ φρονεῖν oder τῶν φρενῶν hinzu[2]. Jede andere Erklärung, deren zwei oben aus Euthymius angeführt sind, ist gezwungen, so vielfache auch wegen des anstößigen harten Ausdrucks versucht worden sind[3]. Von einer Simulation zum Zwecke, sich Jesu leichter zu bemächtigen, ist im Texte und bei den alten Exegeten nichts zu finden. Das Urtheil ist bei den Jesus ferner stehenden Verwandten und Bekannten noch leichter erklärlich als bei den Jüngern, weil sie nicht wie diese Jesus aus seiner Lehre und seinen Wundern kannten, sondern durch Erinnerungen aus dem früheren Leben geleitet wurden. Sind aber die Jünger im weiteren oder engeren Sinne die οἱ παρ' αὐτοῦ, so haben wir bereits hier den Beweis, daß auch sie Jesus nicht recht verstanden und fürchteten, Jesus sei nicht mehr Herr seiner Sache. In jedem Falle erscheinen die οἱ παρ' αὐτοῦ nicht im günstigsten Lichte. Ich halte aber die Weglassung dieser Bemerkung bei Matthäus und Lucas nicht für einen Beweis ihrer Abhängigkeit von Marcus, dessen naive Unbefangenheit nicht mehr gefiel, sondern die Aufnahme bei Marcus für ein weiteres Zeichen seines Bestrebens, das langsame und schwere Verständniß der Jünger und Angehörigen des Herrn hervorzuheben, um das Verhalten derselben bei dem Tode zu erklären und den Vorwurf der Leichtgläubigkeit abzuschneiden.

V. 22. Das auffallende Benehmen der Freunde Jesu erhält eine Bestätigung und Begründung in dem Vorwurfe der Pharisäer und Schriftgelehrten, welcher zwar diabolisch war, aber doch die gewöhnlichen Menschen unbegreifliche Thätigkeit Jesu zur Voraussetzung hat. Matthäus erwähnt diesen Vorwurf zweimal (9, 32. 34; 12, 22 ff.), woraus hervorgeht, daß die Pharisäer nicht bloß einen einzelnen Fall, sondern die ganze Thätigkeit Jesu so zu erklären versuchten. Marcus faßt das Allgemeine in das Auge und läßt die Motivirung weg. Höchstens in dem vorausgehenden ἔλεγον kann eine solche erkannt werden. Wenn selbst die Jesu Nahestehenden zu der Meinung kommen konnten, daß Jesus von Sinnen sei, so schienen die Gegner Jesu um so mehr

---

wahrscheinlich. Jans. j.: causa videtur fuisse metus, ne vel tumultus alicuius popularis adversus Romanos invidia, vel infamiae dedecus in se et familiam redundaret.

[1] Insoweit stimme ich Klostermann bei, der οἱ παρ' αὐτοῦ und οἱ γραμματεῖς coordinirt und καὶ ἀκ. als gemeinschaftliche Näherbestimmung zu beiden faßt. Es sollen wirklich Urtheile über Jesus angeführt werden. Aber deßhalb braucht man weder ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη parenthetisch zu setzen, noch alles auf die Apostel zu beziehen.

[2] Arist. h. a. 6, 22: (ὁ ἵππος) ἐξίσταται καὶ μαίνεται. Quoniam in furorem versus est. Nachbiblisch: יצא מדעתו (Delitzsch l. c.).

[3] Mald.: hunc locum difficiliorem pietas facit: quia enim animus horret, non solum credere, sed cogitare etiam Christi cognatos aut dixisse aut existimasse eum esse furiosum, pio quodam studio nonnulli reiecta verborum proprietate, alias, quae minus a pietate abhorrere viderentur, interpretationes quaesiverunt. Nescio an dum pias quaererent falsas invenerint.

im Rechte zu sein, wenn sie das Unbegreifliche auf die bösen Mächte zurückführten[1]. Nach Matthäus sind die Pharisäer die Verleumder. Da aber unter denselben auch γραμματεῖς waren (2, 16), so widerspricht Marcus nicht. Der Beisatz οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων weist auf die große Verbreitung der Opposition hin. Sie waren wahrscheinlich vom Synedrium mit dem Auftrage, Jesu aufzulauern, abgeschickt worden. Der Artikel unterscheidet sie nicht von der aus Jerusalem gekommenen Menge (Meyer), sondern war wegen der näheren Bestimmung nothwendig. Zu Βεελζεβούλ vgl. Matth. 10, 25 (S. 299)[2], zu τῷ ἄρχοντι Matth. 12, 24 (S. 325 f.). Während Matthäus nur sagt: ἐν τῷ Βεελ., ἄρχοντι τῶν δαιμ., steigert es Marcus mit Βεελ. ἔχει (Matth. 10, 25; Joh. 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20). Die Unterscheidung zwischen „er hat den Beelzebub" und „der Beelzebub hat ihn" (Schegg, Reuß) scheint mir überflüssig zu sein, weil der Vorwurf in jeder Formulirung nur auf ein Bündniß mit dem Teufel, nicht auf Besessenheit lauten konnte. Marcus gibt V. 30 selbst die Erklärung zu Βεελ. ἔχει: πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, das sich von dem Johanneischen δαιμόνιον ἔχεις nur dem Wortlaute nach unterscheidet. ἐν τῷ ἄρχοντι geht auf Βεελ. Der hebraisirende Marcus hat das nomen proprium von seinem Prädicat nach hebräischer Art getrennt. Doch kann die Umstellung des Marcus auch darin ihren Grund haben, daß er mit ὅτι B. ἔχει die Motivirung der Beschuldigung geben und damit an das Vorhergehende anknüpfen wollte.

V. 23. Weil Jesus ihre Gesinnung kannte (Matth. 12, 25; Luc. 11, 17) und die Verleumdung, welche das Volk abwendig machen sollte, sogleich zurückweisen wollte, rief er die Schriftgelehrten zu sich. ἐν παραβολαῖς in Gleichnissen heißt es, weil zwei Beispiele aus dem Leben zur Versinnbildlichung einer Wahrheit auf dem Gebiete des religiösen Lebens genommen werden (13, 28; Matth. 15, 15; Luc. 4, 23). Die Beweisführung des Marcus ist anders als bei Matthäus und Lucas. Diese stellen den allgemeinen Satz (V. 24) voran und knüpfen an denselben die Folgerung, Marcus geht von dem speciellen Vorwurfe aus, um dessen Ungereimtheit durch den allgemeinen Satz nachzuweisen. Man würde statt καί V. 24 γάρ (Peschittho) erwarten, denn „dieses gleichmäßige Fortschreiten durch καί" ist weder „rednerisch", noch „frappant" und „schlagend" (Meyer), sondern grammatisch hart (Bl., Weiß) und syntaktisch weniger rhetorisch als populär (Schegg), paßt aber zu der Darstellung des Marcus. Der Nachdruck ruht auf δύναται, nicht auf πῶς, da die Frage eine negative Antwort voraussetzt. Nicht einmal die Möglichkeit wird offen gelassen. Obwohl bei σατανᾶς der Artikel fehlt (vgl. dagegen Matth. 11, 26), so kann doch nicht übersetzt werden: ein Satan den andern, sondern nur: der Satan den Satan, d. h. sich selbst, weil die heilige

---

[1] Deßhalb nimmt Fritzsche Βεελ. ἔχει = agitat eum Beelsebul und erklärt dieses mit der Peschittho: est in eo Beelsebul, das er = a nequissimo improborum geniorum principe agi interpretirt und zu dem fanatico teneri errore der Verwandten Jesu in Parallele setzt.

[2] Klostermann S. 76 verwirft alle bisherigen Ableitungen, indem er annimmt, daß ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων die Erklärung gegeben sei: Herr der Besessenen oder Herrscher über die die Menschen plagenden dämonischen Mächte. Βεελζεβόρ oder Βεελζεβούρ.

Schrift nur Einen Satan kennt. Die Erklärung: malus daemon (superior) malum daemonem (inferiorem) Fritzsche's scheitert am Wortlaute und paßt nicht zur Beweisführung, da dieses nicht unmöglich wäre. Unmöglich ist es nur, daß der Satan bleibend in Jesus zur Vernichtung seines eigenen Werkes auf der Welt wirke, nicht aber, daß er in einzelnen Fällen einen Dämon vertreibe. Bei Eigennamen fehlt auch sonst der Artikel (Winer 18, 107).

V. 25.* Ἐπί = gegen in feindlichem Sinne vgl. Matth. 24, 27; Marc. 13, 8; Apg. 13, 50; Winer 49, 381 = erga et contra, doch schlägt letzteres vor (Krüg. 69, 42, 1). — V. 26.** Marcus gibt hier die Anwendung der beiden Gleichnisse. Deßhalb ist καί nicht = und, sondern = auch. Die einfache Anreihung mit καί entspricht der losen Verbindungsweise in unserem Evangelium nach dem hebräischen ו, doch darf man dieses nicht mit οὕτως (Fr. Luc., Kuinöl) übersetzen, wie es die LXX mitunter wiedergeben (Prov. 25, 25). τέλος ἔχειν sonst = zu Ende gehen (Luc. 22, 37), hier = zu Grunde gehen, von Menschen: vollendet haben, todt sein (Pass. 2, 1856. 1). Der positive Zusatz zu dem negativen οὐ δύναται στῆναι zeigt wieder den Stil des Marcus. — V. 27.*** ἀλλά = vielmehr aber muß die gegensätzliche Folgerung einleiten. Wenn der Satan nicht wider sich selbst kämpft, Jesus aber doch die Teufel austreibt, so folgt, daß er der Stärkere ist, über den Teufel Macht hat. Die Folge davon ist, daß es nun mit der Herrschaft des Teufels zu Ende ist. Dieser Zwischengedanke ist Matth. 12, 27. 28; Luc. 11, 19. 20 besonders ausgedrückt, wodurch der Zusammenhang klarer wird. Dem Grundsatze zufolge, daß der klarere Text der spätere ist, müßten also die Parallelen später geschrieben worden sein. Doch gesteht Holtzmann (S. 79), Marcus habe diese Verse (der Quelle A = Urmarcus) ausgelassen, „weßhalb dann das Folgende bei ihm etwas abrupt steht". Weiß (Marcusev. S. 129) begnügt sich mit der Bemerkung: „noch ein nicht direct mit dem Vorgange verbundenes Gleichniß entlehnt Marcus der Vertheidigungsrede seiner Quelle" (= Spruchsammlung). Daraus ist zu schließen, daß auch ein abhängiger Schriftsteller undeutlicher sein kann als seine Quelle. εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθών = nachdem er in das Haus des Starken eingedrungen ist. An sich ist dieser Zusatz überflüssig, da es sich von selbst versteht, daß die Werkzeuge des Satans sich in dem Hause desselben befinden. Aber es wird damit zugleich angedeutet, daß schon das Eindringen in das Haus des Starken ein Beweis großer Macht ist, weßhalb Matthäus den Infinitiv gesetzt hat: ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν und Lucas noch bestimmter schreibt: ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ (11, 21). διαρπάζειν kommt im N. T. nur hier und Matth. 12, 29 (Tisch., Trg.: ἁρπάσαι) vor; es ist das erste Mal im

---

* Statt δύναται ist δυνήσεται (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) und statt σταθῆναι ἡ οἰκ. ἐκ. ist ἡ οἰκ. ἐκ. σταθῆναι (ℵ C Δ It. Vulg. Tisch.) oder στῆναι (B L Trg.) zu lesen.

** Für μεμέρισται lies ἐμερίσθη (ℵ B C* L Δ Tisch.), dagegen ist καί nicht mit ℵ* C Δ Tisch. nachzustellen. Statt σταθῆναι lies στῆναι (ℵB C L Tisch., Trg.).

*** Nach ℵ B C* L Δ Tisch., Trg. ergänze ἀλλ' am Anfang. Statt οὐδεὶς δύναται lies οὐ δύναται οὐδείς (ℵ B C* Δ Rec. Tisch.), da Marcus die Häufung der Negationen liebt und das einfache οὐ δύναται von keinem Abschreiber corrigirt worden wäre.

engeren Sinne = wegnehmen, rauben [1], das zweite Mal im weiteren Sinne = ausplündern gebraucht. Auch die Griechen sagen: διαρπ. δόμον, πόλιν, χρήματα. Die σκεύη sind die Dämonen (Euthym.) oder wie zu Marcus größtentheils angenommen wird (Orig., Victor [2], Beda, Theophyl.) die Menschen, welche unter ihrer Herrschaft sind.

V. 28.* Nachdem Jesus das Widersinnige in der Verleumdung der Schriftgelehrten nachgewiesen hat, charakterisirt und verurtheilt er die Bosheit, welche derselben zu Grunde liegt. Da aber Marcus die Veranlassung erst V. 30 nachträgt und die Sätze ganz allgemein hinstellt, verliert er die unmittelbare Beziehung auf das Vorhergehende, welche von Matthäus durch διὰ τοῦτο extra hervorgehoben ist. Durch die Zwischenstellung des τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων erhält πάντα einen großen Nachdruck (Krüg. 50, 11, 10). Der Artikel nach πάντα (τὰ ἁμ.) weist auf bestimmt vorschwebende (real oder ideell angeschaute) Gegenstände hin. Hier sind es die Sünden, von denen man eben eine sehr schwere kennen gelernt hat. Im Deutschen läßt sich der Artikel kaum ausdrücken. υἱοί τῶν ἀνθρ. = בְּנֵי אָדָם, ohne besondere Nebenbedeutung (vilitas Fr. Luc., Meyer; Urtheilslosigkeit Klost.). Die Syrer behandeln Barnoscho als ein Wort. Eine Reminiscenz an υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Weiß) ist deßhalb unwahrscheinlich. βλασφημεῖν mit einem Objectsaccusativ kommt nur bei den conjugirten Substantiven vor (Plato legg. 7, 800 C: πᾶσαν βλασφημίαν). Deßhalb ist ὅσας sc. βλασφημίας Correctur, erklärt sich aber auch ὅσα als Accusativ des inneren Objects. ἁμάρτημα von ἁμαρτέω = ἁμαρτάνω ist die Sünde, Uebelthat, wird aber im N. T. selten gebraucht (Marc. 4, 12. t. v.; Röm. 3, 25; 1 Kor. 6, 18; 2 Petr. 1, 9). Das in den Parallelen stehende häufige ἁμαρτία vom Aorist ἁμαρτεῖν ist insofern davon verschieden, als es zunächst das Sündigen bezeichnet. Doch steht es gewöhnlich für Sünde = ἁμάρτημα. Beide kommen nie = Schuld vor, aber schon die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν weist auf die Schuld hin, welche die Folge der Sünde ist und so lange auf dem Menschen bleibt, bis sie von Gott getilgt wird. Das μένει ἁμαρτία Joh. 9, 41 sagt freilich zunächst nichts weiter als: ihr bleibt Sünder wie das ἔτι ἐν ἁμαρτίαις εἶναι 1 Kor. 15, 17, aber wenn Joh. 8, 24 vom ἀποθνήσκειν ἐν ταῖς ἁμ. spricht, so sind damit doch über den Tod hinaus wirkende Sünden, ἁμαρτήματα αἰώνια (V. 29)

---

[1] Chrysost. Hom. 39, 6 in I. ep. ad Cor. 15, 27: ἐπεὶ καὶ πόλεμον τότε τις νικᾷ, ὅταν λάβῃ τὰ σκῦλα, οὐχ ὅταν ἀφῇ παρ' αὐτῷ μένειν . . . ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο γένοιτο οὐδὲ νίκη σαφὴς ἂν εἴη.

[2] Οὐκοῦν ἐπειδὴ σκεύη τῶν δαιμόνων γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰς κακίας ὑπὸ τὴν ἐκείνων καταστάντες ἐξουσίαν, ἀδύνατον ἦν ἀφαιρεθῆναι τὴν οἰκείαν κτῆσιν. Und p. 94 aus Orig.: ἡ οἰκία τοῦ ἰσχυροῦ ὁ περίγειος τόπος· ἰσχυρὸς δὲ ὁ διάβολος· σκεύη δὲ τοῦ ἰσχυροῦ οἱ ὑπαγόμενοι τοῖς θελήμασιν αὐτοῦ. Eine andere Erklärung des Orig. l. c. ist mehr eine Anwendung als eine Interpretation des Textes: ἰσχυρός ἐστιν ἡ ἁμαρτία. οἶκος δὲ τούτου τὸ σῶμα, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος. Fr. Lucas faßt alles darunter zusammen, was den Menschen zum Falle gereichen kann, sowohl die Angriffswaffen (malefica daemonum vis, tentationes) als die Vertheidigungswaffen (voluptas, consuetudo) und das Hausgeräthe (homines captivi).

* Τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ist vor τὰ ἁμαρτήματα zu setzen (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Bei denselben Zeugen (nicht D) steht vor βλασφ. der Artikel. ὅσα statt ὅσας lesen ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.

gemeint. βλασφημίαι sind die Species zum Genus, nicht bloß die äußerste Grenze fast jeder Sünde: selbst wenn sie sich zur Lästerung steigert. Beda findet hier den Irrthum der Novatianer, daß den Gefallenen keine Verzeihung gewährt werden dürfe, und die ἀποκατάστασις πάντων des Origenes widerlegt. Aus Matth. 12, 32 schließt er, daß die Verzeihung kleiner Sünden im Jenseits möglich sei. Jansen hält die Stelle für einen Beweis pro purgatorio. — V. 29.* Echt hebräisch läßt Marcus dem verneinenden Satze οὐκ ἔχει den bejahenden ἔνοχος ἔσται folgen (vgl. Joh. 1, 3. 20 u. a.). οὐκ ἔχει εἰς αἰῶνα bezeichnet einfach die Unmöglichkeit der Verzeihung und steht dem genaueren Ausdrucke Matth. 12, 32 gleich, doch läßt dieser noch weitere Folgerungen zu[1]. — V. 30 ist nachträgliche Motivirung des Evangelisten für die von Jesus gegebene Erklärung über die Sünde gegen den heiligen Geist. Die Schriftgelehrten haben dieselbe begangen, weil sie sagten, daß er einen unreinen Geist habe und mit demselben die Teufel austreibe (Jansen). Nicht die Leugnung des heiligen Geistes oder seines Verhältnisses zu Vater und Sohn bildet den Gegenstand einer solchen Sünde, weil diese nicht in Folge teuflischen Neides, sondern menschlicher Unwissenheit geschieht, sondern die Lästerung der göttlichen Majestät, welche als solche erkannt wird (Beda, Jans.)[2]. Vor ὅτι ist ταῦτα ἔλεγεν zu suppliren (Matth. 16, 7; Winer 64, 7, 556; Krüg. 62, 3, 12).

V. 31—35. Matthäus und Marcus haben diese Erzählung, welche Lucas in ziemlich abgeblaßter Gestalt einem andern Zusammenhange einverleibt (8, 19—21), auf die von dem Vorwurfe der Schriftgelehrten (Pharisäer) folgen lassen, nur hat Matthäus zuvor noch (12, 38—45) eine Strafsentenz gegen die ein Zeichen verlangenden Pharisäer und Schriftgelehrten eingeschoben, welche aber in ein an die Lästerung erinnerndes Gleichniß ausgeht. Von beiden ist also diese Erzählung in den Beweisgang für die Unempfänglichkeit und Bosheit der Parteien aufgenommen, von Marcus außerdem V. 21 motivirt. Zwar ist nirgends gesagt, daß unter den leiblichen Verwandten nicht auch geistige Verwandte seien, aber der Zusammenhang läßt dieß zum Theil schließen und die Vermuthung wird durch das Johannesevangelium bestätigt. Marcus aber hatte die andere Seite hervorzuheben. Manche der Verwandten hatten an Jesus vor seiner Auferstehung nicht geglaubt. Diese begreifliche, aber schmerzliche Erfahrung steht der eben berichteten parallel und gibt dem Herrn Veranlassung, die wahre Verwandtschaft im neuen Bunde zu bestimmen, seine gläubigen Jünger für die wahren Verwandten zu erklären.

V. 31.** Ἔρχονται ist die gewöhnliche präsentische Einführung einer

---

* Für ἐστι lies ἔσται (ℵ D L Δ Tisch.), für κρίσεως lies ἁμαρτήματος (ℵ B L Δ Lach., Tisch., Trg.). κρίσεως ist Interpretament.

[1] Jans.: hac in re non Matthaeus per Marcum, sed contra Marcus per Matthaeum, qui copiosius scripsit, est explicandus.

[2] Köstlin S. 318 und Hilgenfeld Evv. S. 132 erkennen in der Auslassung der Verzeihlichkeit der Lästerung des Menschensohnes die Vorstellung einer innigeren Verbindung des Gottesgeistes mit der Person Jesu. In V. 30 werde vielmehr die βλασφημία τοῦ πν. ἁγ. ausdrücklich in die Lästerung der Person Jesu selbst gesetzt. Deutlicher ist Matthäus allerdings, aber Marcus will doch sagen, daß sie sich der Lästerung schuldig gemacht, weil sie den durch Wunder bewährten Jesus so verleumdeten.

** Οὖν ist durch die Rückbeziehung auf V. 21 hereingekommen, καὶ ἔρχ. ℵ B C D L Δ

neuen Situation (1, 21. 40; 3, 13. 19 b) ohne Beziehung auf ἐξῆλθον V. 21. Ueber die Brüder des Herrn s. Matth. S. 336 und 350. Die Griechen (bei Orig., Gregor Nyss., Victor, Euthym.; aber auch Hilar., Ambros.) halten an den Kindern Josephs aus erster Ehe fest, die Lateiner erklären sie seit Hieronymus für Geschwisterkinder. ἔξω außen setzt voraus, daß sich Jesus im Hause befindet (V. 19 b). στήκειν ist in der schlechten Gräcität vom Perfect ἑστηκέναι abgeleitet worden (Joh. 1, 26; Marc. 11, 25; 2 Thess. 2, 15 u. a.). Der Grund für das Außenstehen ist das Luc. 8, 19 erwähnte große Gedränge, das nach dem Vorhergehenden auch bei Marcus anzunehmen ist. Bei einem solchen Vorgang konnten sich auch Mutter und Geschwister kein Gehör verschaffen. Hätten sie den Herrn allein sprechen wollen (Schegg), so wären sie auch nicht absichtlich außen stehen geblieben (Chrys.)[1], sondern hätten ins Haus zu kommen gesucht. — V. 32*. Nach οἱ περὶ αὐτόν 4, 9 ist auch ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος von dem Theile des Volkes zu verstehen, welcher dem Herrn näher stand und nicht aus bloßer Wundersucht gekommen war. Sie werden V. 34 als die wahren Verwandten des Herrn bezeichnet. λέγουσιν impersonell. Die Erwähnung der Schwestern erst hier statt im vorigen Verse ist weder eine Ungenauigkeit (Meyer), noch durch eine ältere Quelle für V. 31 zu erklären (Weiß), denn bei der historischen Einführung genügte es, wenn die Hauptpersonen genannt wurden. Hätte aber der Referent das Bedürfniß gehabt, auch die Schwestern zu nennen, so würde er, selbst wenn eine ältere Quelle vorlag, wie so oft anderwärts kein Bedenken getragen haben, dieselben einzufügen. In V. 32 berichtet er aber nicht seine eigene Wahrnehmung, sondern die Worte des Volkes und bei diesem ist es begreiflich, daß es alle Kategorien aufführte. Deßhalb ist aber ἀδελφαί auch nicht wegen V. 35 beigefügt[2], denn sonst müßten sie in V. 31 stehen. Eher könnte man umgekehrt schließen, daß V. 32 ἀδελφαί unecht sei, weil sie V. 33 und 34 nicht genannt werden (Fritzsche). Die Nennung der Schwestern ist aber nicht als ein „oratorischer" Zusatz (Schegg) zu betrachten. Denn gerade weil kein anderer Evangelist sie erwähnt, können sie bei dem das Detail so sehr berücksichtigenden Marcus nicht müßige Zuthat sein (vgl. 6, 3). Kein rechter Grund ihres Mitgehens läßt sich nur dann denken, wenn man die Verwandten vollständig mit den οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 identificirt[3].

Verss., ἔρχεται ℵ D Tisch. ist Correctur nach ἡ μήτηρ, obwohl Marcus den Singular bevorzugt (V. 19 b). Für ἑστῶτες ist das ungewöhnliche στήκοντες (B C* Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Jans.: hanc annotationem esse superfluam et impertinentem patet ex Luca, qui indicans causam, quare foris starent, dicit: Et non etc. Die Ausgleichung: Sie konnten nicht, weil sie nicht wollten (Schegg), wird dem Lucas sicher nicht gerecht.

* Ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist für die Rec. ὄχλος περὶ αὐτόν und καὶ λέγουσιν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für εἶπον δέ zu lesen. Lachm., Tisch. ergänzen nach A D It. αἱ ἀδελφαί σου, weil sich die Auslassung nach den Parallelen erklärt und eine Interpolation in V. 31 angebracht worden wäre.

[2] Euthym.: ἀδελφῆς δὲ ἐμνημόνευσε (Ἰησοῦς), διότι καὶ θυγατέρας εἶχεν ὁ Ἰωσήφ· ἢ διὰ τὰς γυναῖκας τὰς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιούσας.

[3] Eine Motivirung erkenne ich in V. 21 auch, aber dieselbe ist auch vorhanden, wenn dort von Anhängern und Verwandten in Kapharnaum die Rede ist. Dadurch

Um Jesus festzunehmen wären die Schwestern allerdings mehr hinderlich als behülflich gewesen. Aber zu dieser Annahme ist man durchaus nicht gezwungen. Obwohl ich auch nicht glaube, daß diese Verwandten bloß gekommen sind, um Jesus zu hören, so ist es doch wahrscheinlich, daß sie sich durch Augenschein von dem überzeugen wollten, was man über ihn erzählte. Dazu konnten aber die Schwestern wohl mitgehen. Der öffentliche Anstand hielt zwar die Mädchen im Orient in den Gemächern zurück, aber mit der Mutter Jesu konnten doch auch die Schwestern gehen. Fromme Frauen befanden sich stets in der Begleitung Jesu. — V. 33 ff.* Zu περιβλεψάμενος c. Accusativ vgl. 3, 5, wo aber der Affect ein anderer war. κύκλῳ muß bei der Stellung nach αὐτόν auf καθημένους bezogen werden: die im Kreise um ihn Sitzenden. Derartige Verbindungen mit κύκλῳ (selten ἐν κύκλῳ) sind bei den Griechen häufig. Die LXX geben es oft für סָבִיב oder מִסָּבִיב. τοὺς περὶ αὐτὸν καθ. ist Wiederholung des ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος V. 22, wodurch aber die Jünger nicht ausgeschlossen sind (Matth. 12, 49: ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητάς). Warum Marcus bei τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ an das Hören des Gottgesandten gedacht haben soll (Meyer), läßt sich bei der bekannten Verbindung ποιεῖν τὸ θέλημα Matth. 7, 21; 12, 50; 21, 31; Joh. 4, 34 u. a. nicht erklären. Die Antwort Jesu begreift sich aus seinem messianischen Berufe. Bei der Ausübung desselben müssen alle menschlichen Rücksichten, auch die zartesten nicht ausgenommen, zurücktreten. Da nun Jesus eben in dieser Ausübung begriffen war, so konnte er dem Wunsche der Seinigen nicht nachgeben. Aber Jesus geht noch weiter, indem er überhaupt die leibliche Verwandtschaft vor der geistigen, religiösen zurücktreten läßt. Ob und in wie weit seine Mutter und Geschwister zugleich auch unter diese fallen, berührt den Text ebenso wenig als die Frage, ob Jesus dieselben nicht nach dem Vortrage gesprochen habe.

§ 21.

Das Reden Jesu in Parabeln.

4, 1—34 (Matth. 13, 1—52. Luc. 8, 4—18; 13, 18—21).

Kann man auch Klostermann kaum darin beistimmen, daß von 3, 7 bis 35 von dem Sein der Jünger und Apostel mit Jesus überall die Rede ist und zwar zunächst davon, was der Anfang dieses Seins mit Jesus ihnen eingebracht hat, so muß man doch in unserem Kapitel die Beziehung auf die

---

mußten auch die Angehörigen in Nazareth beunruhigt werden. Jansen sieht sich ebenfalls hier zu einer Unterscheidung veranlaßt.

* Καὶ ἀπεκρίθη . . . λέγων ist Correctur; καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει ℵ B C L Δ Tisch., Trg. ἤ ist wegen τίς für καί (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) gesetzt worden. — V. 34. κύκλῳ ist hinter περὶ αὐτόν zu stellen (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.), die Voranstellung hatte die Verbindung des Adverbiums mit dem Verbum zum Zweck. — V. 35. γάρ nach ὅς ist stark bezeugt (ℵ A C D L Δ), aber wegen der Parallele bei Matthäus und des Zusammenhangs doch verdächtig. B b c Cop. Lachm., Tisch. lesen ὅς, Trg. ὃς [γάρ]. Der Plural θελήματα (B) für θέλημα ist zu verwerfen, weil er nach Epiphanius im Ebionitenev. steht und im Jesaias oft vorkommt (Apg. 13, 22. Eph. 2, 3).

Jünger in den Vordergrund stellen. Denn da diese Parabeln die einzigen größeren Lehrvorträge im eigentlichen Sinne sind, welche Marcus aufgenommen hat, so kann der Zweck derselben nicht der sein, einen vollständigen Einblick in die Lehre Jesu zu gewähren, sondern auf diejenigen hinzuweisen, welche von dem Herrn für die Verkündigung seiner Lehre vorbereitet und unterrichtet worden sind. Wenn auch die Zwölfe nicht allein unter den Jüngern zu verstehen sind (Kloſt.), was trotz ἰδίοις μαθηταῖς V. 34 aus V. 10 im Unterschied von Matth. 13, 10; Luc. 8, 9 zu erschließen ist, so sind doch die Apostel als die Bevorzugten der Hauptgegenstand der Aufmerksamkeit Jesu. Wohl ist der Gesichtspunkt der Erzählung die Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, aber da die Jünger die Gläubigen κατ' ἐξοχήν sind, da ihnen vor allem die Belehrung über die Entwicklung des Reiches zu theil wird, so ist zwischen dem Inhalt des Berichtes und der Intention des Schreibenden zu unterscheiden. Sachlich dienen diese Parabeln dazu, einige Vorwürfe zurückzuweisen, welche die damaligen Zustände des Christenthums hervorrufen konnten. Denn sie sind nicht bloß Einkleidungen gewisser Lehren, sondern auch Geschichte und zwar Geschichte der Stiftung des Herrn, die Geschichte dessen, was durch die Apostel unter der Leitung des heiligen Geistes gewirkt worden ist[1]. Gerade diese Seite der Geschichte, aus welcher auf die Kraft des Stifters und die Vollmacht der Apostel geschlossen werden konnte, war aber für die Heidenchristen von besonderer Bedeutung. Matthäus hat sieben Parabeln zusammengestellt, von welchen Marcus nur zwei, die vom Säemann und Senfkorn aufgenommen hat. Dagegen hat er V. 26—29 eine weitere hinzugefügt und V. 21—25 einzelne bildlich gehaltene Aussprüche des Herrn in den Parabelvortrag verflochten. Der Grund dieser Abweichung liegt darin, daß Marcus überhaupt größere Redecomplexe vermeidet. Einige Parabeln des Matthäus weisen auf die Schattenseiten in den kirchlichen Verhältnissen hin, welche für Gemeinden, wo sich dieselben noch nicht zeigten, besser übergangen wurden.

1. Die Parabel vom Säemann.

4, 1—20.

V. 1.* Πάλιν ἤρξατο διδάσκειν er fing wieder an zu lehren längs des Meeres. Gelehrt hatte er auch im Vorhergehenden, aber nach 3, 13 die Jünger, nach 3, 32 einen engeren Kreis. 3, 7 ist das Hinausgehen an den See, aber nicht das Lehren, sondern das Heilen genannt. Dagegen ist 2, 13

---

[1] Victor: καὶ πᾶσαι αἱ παραβολαί, ἃς ἐφεξῆς ἐνταῦθα τίθησι, πρόρρησίς εἰσι τῶν ἀπὸ τοῦ κηρύγματος, ἤτοι περὶ τὸ κήρυγμα ἐσομένων. λέγει δὲ αὐτὰ πολλῶν μὲν ἑτέρων ἕνεκεν, τὴν τούτων προαγόρευσιν ἀναγκαίαν εἶναι νομίσας αὐτῷ· μάλιστα δὲ ὡς ἂν μὴ καθάπερ οἱ λοιποὶ τῶν διδασκαλίας ἀρξάντων τινός, δοκῇ καὶ αὐτὸς ἀγνοίᾳ τῶν ἐξῆς ἐσομένων κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον.

* Συνήχθη (D) ist aus Matth.; συνάγεται ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ebenso πλεῖστος für πολύς der Rec. Lachm. τό vor πλοῖον fehlt ℵ B* C L Tisch., Trg., es könnte als unwichtig oder unrichtig weggelassen, aber auch nach 3, 9 ergänzt worden sein. Statt ἦν ist ἦσαν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

vom Lehren am See die Rede. Auf dieses und nicht auf ἤρξατο διδάσκειν ist πάλιν zu beziehen[1]. ἤρξατο zeigt, daß das Lehren durch das nachfolgende Andringen des Volkes unterbrochen worden ist. Ob aber Jesus dadurch gezwungen wurde, das bereit stehende (3, 9) Schiff zu besteigen (Fritzsche), oder ob er dieß that, um besser gehört zu werden (Victor, Theophyl., Ew.), läßt sich aus ἤρξατο nicht deduciren. An sich ist das Erstere allerdings wahrscheinlicher, weil Jesus ungestörter lehren konnte und die Steigerung mit ὄχλος πλεῖστος das Gedränge als ein sehr großes bezeichnet. παρά c. Accus. heißt neben, längs bei Begriffen der Ruhe und der Bewegung (Krüg. 68, 36, 2)[2]. Jesus konnte also am Meere sitzen (Matth. 13, 1). συνάγεται schildert das Zusammenströmen des Volkes. συνήχθη ist bereits Reflexion. πρὸς τὴν θάλασσαν gegen das Meer hin. πρός c. Accus. gibt zwar zunächst die Richtung local und temporal an, verbindet sich aber auch mit den Verben der Ruhe (1, 33; 2, 2). Hier ist die Richtung noch erkennbar (Winer 49, 378). Sie schauten auf das Meer hin[3]. Matthäus beginnt den Bericht mit ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, was aber nicht auf den gleichen Tag mit dem im Vorhergehenden Erzählten zu beziehen ist (Beda, Schegg, Weiß. Vgl. Matth. S. 338, dem noch Jansen: dies = tempus beizufügen ist). Lucas 8, 4 hat einen anderen Zusammenhang und gibt die Parabel sehr verkürzt. Deßhalb muß er aber nicht die Urgestalt der Parabel haben (Weiß), denn er konnte auch eine weitläufigere Erzählung zusammenziehen. Doch ist zuzugeben, daß die knappe gnomenartige Darstellung zu dem orientalischen Typus gut paßt.

V. 2. Zu παραβολή s. Matth. S. 339. Hesychius, Eustathius und Suidas: ὁμοίωσις πραγμάτων, ὁμοιωματικὴ πραγμάτων παράθεσις = Aehnlich-Gleichmachung, ähnlich- oder gleichmachende Nebeneinanderstellung[4]. ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ scheint neben ἐδίδασκεν ἐν παρ. überflüssig zu sein, doch ist letzteres die allgemeine (πολλά) Charakterisirung des jetzigen Lehrens, von dessen Inhalt Marcus im Folgenden nur ein Beispiel gibt (Grot., Fritzsche), so daß διδαχή auf den folgenden Lehrvortrag hinweist (Meyer, Schegg, Klost.; vgl. 12, 38). Deßhalb ist nach πολλά ein Komma zu setzen. Die Erklärung von der Lehrweise (1, 22. 27)[5] ist hier nicht angedeutet und nicht nothwendig. Denn es versteht sich von selbst, daß er in seiner Lehrweise lehrte. Früher

---

[1] Victor: ἐπειδὴ τοίνυν σημεῖα πολλὰ ἐποίησε πάλιν τὴν ἐκ τῆς διδασκαλίας ὠφέλειαν παρέχει.

[2] Win. 49, 377: Daneben —, daranhin von einer Linie oder Strecke, dann auch von einem Punkte im Raum, der aber einem ausgedehnten Gegenstande angehört. Nur so auch mit den Verben der Ruhe.

[3] Victor: ἐκάθισε δὲ οὕτω· οὐ γὰρ ἁπλῶς αὐτὸ τέθεικεν ὁ εὐαγγελιστής, ἵνα μετ' ἀκριβείας συνθῇ τὸ θέατρον. καὶ μηδένα ἀφῇ κατὰ νώτου, ἀλλὰ πάντας ἀντιπροσώπους ἔχει.

[4] Göbel (Die Parabeln Jesu, methodisch ausgelegt. Gotha 1879 S. 5) definirt sie also: „Sie ist eine in dem Gebiete der Natur- oder des Menschenlebens sich bewegende Erzählung, die aber nicht ein wirklich geschehenes Begebniß mittheilen will, sondern eigens zu dem Zweck erdichtet ist, eine dem Gebiete des Religiösen angehörige, also auf das Verhältniß des Menschen oder der Menschheit zu Gott bezügliche Wahrheit in einem anschaulichen Bilde darzustellen."

[5] Victor: εἰπὼν δὲ ὁ εὐαγγελιστής, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἴδιον αὐτοῦ τὸν λόγον ἔδειξε καὶ οὐκ ἀλλότριον· οὐκ ἔστι γὰρ Πέτρου ἢ Παύλου ἡ διδαχή, ἀλλὰ τοῦ Σωτῆρος. Weiß.

wurde dieß nur hervorgehoben, um den Gegensatz zu der Lehre der Schriftgelehrten hervorzuheben und die Wirkung auf die Zuhörer zu begründen.

V. 3 ff.* Zu dem Infinitiv der Absicht ohne τοῦ vgl. 3, 15; Winer 44, 1, 298. ἐν τῷ σπείρειν kann zwar wie Luc. 1, 8 zu ἐγένετο bezogen werden (Schegg), doch hat auch Matthäus dasselbe ohne ἐγένετο, so daß καὶ ἐγένετο wie gewöhnlich pleonastisch steht (Winer 65, 4, 465). ὃ μὲν — ἄλλο vgl. 1 Kor. 12, 8. Das Relativ steht in dieser Verbindung öfters für das Demonstrativ, welches bei ὁ μέν durch den Artikel repräsentirt ist (Winer 17, 1, 100), der pronominale Bedeutung erhält und deßhalb auch in diesem Falle oxytonirt wird (Krüg. 9, 2, 1; 50, 1, 23; Bäuml. 132. 300. 301). παρὰ τὴν ὁδόν steht bei allen Synoptikern = an den Weg, d. h. nicht auf den Weg, sondern längs des Weges. Die Vögel halten sich auf dem Wege auf und fressen die nebenhin gestreuten Körner. Luc. 8, 5 fügt bei καὶ κατεπατήθη und setzt also voraus, daß die Körner wirklich auf den Weg gefallen seien. Denn daß der Same „dort neben dem Wege zertreten werden" muß „von den Füßen der nach wie vor vorübergehenden und übertretenden Leute" (Göbel S. 43), setzt doch eine pedantische und kleinliche Auffassung der Parabel voraus. Viel eher ist zu vermuthen, daß Lucas einen Theil der an den Weg gestreuten Körner auf den Weg selbst fallen läßt und diese nun allein berücksichtigt[1]. — V. 6. ἐκαυματίσθη = es wurde gesengt (nicht versengt Matth. S. 339), verdorrt, wird in den Ausgaben durch ein Komma von ἐξηράνθη getrennt, das Gesengtwerden bezieht sich auf die directe Einwirkung der Sonnenstrahlen, das Vertrocknen auf die indirecte durch den Boden. Die schlechte Wurzel ist der Hauptgrund des Verdorrens, denn eine Pflanze mit guter Wurzel kann der Sonnenhitze länger trotzen. ἐξηράνθη ist also weder tautologisch (Weiß) noch eine Ergänzung zu ἐκαυματίσθη (Schegg), sondern bringt ein neues Moment hinzu. — V. 7. ἀναβαίνειν = aufsteigen, sprossen, aufschießen = עָלָה (Gen. 41, 22; Deut. 29, 22; Gen. 40, 10 LXX θάλλειν). Theophr. c. pl. 8, 3. Während Matthäus bei πίπτειν V. 4 παρά, sonst ἐπί c. Accus. (5. 7. 8) setzt, hat Marcus hier und V. 8 εἰς, Lucas in dieser Parallele ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν und im folgenden V. εἰς. Die Vorstellung für dieselbe Sache ist verschieden. Nach Matthäus fällt der Same über die schon im Aufgehen gedachten Dornen hin, nach Marcus zu ihnen hin, nach Lucas mitten unter sie. Die Reihenfolge geht vom Unbestimmten

---

* Τοῦ vor σπεῖραι (ℵ^{c} A C L Δ) ist aus Matthäus, von Lachm., Tisch. gestrichen, von Trg. eingeklammert. — V. 4. τοῦ οὐρανοῦ (D It. Vulg.) ist wohl aus Lucas. — V. 5. Statt ἄλλο δέ lies καὶ ἄλλο (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Vor ὅπου hat B καί, das Lachm., Trg., Weiß einklammern, Tisch. wegläßt, mit Recht, denn es ist zu schwach bezeugt. — V. 6. ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος (A) für καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ist aus Matth. — V. 8. ἄλλο ist durch ℵ^{ca} A D Δ Verss. Lachm., Trg. bezeugt; ℵ* B C L Tisch. ἄλλα. Für αὐξάνοντα ist entweder αὐξανόμενον (A C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) oder αὐξανόμενα (ℵ B Klosterm., Weiß) zu lesen. Letzteres ist schwieriger, aber doch zu auffallend. Statt des dreimaligen aus Mißverständniß hineingekommenen ἕν ist mit ℵ C* Δ Tisch., Trg. εἰς zu lesen. — V. 9 ist ὁ ἔχων für ὃς ἔχει (ℵ B C* D Δ Lachm., Tisch., Trg.) aus den Parallelen.

[1] Die alten Exegeten nehmen zwar παρά = ἐπί (Chrys.), suchen aber doch das befremdliche Säen auf den Weg erklärlich zu machen: δυνατὸν γὰρ τὴν ὁδὸν μηκέτι κατατατεῖσθαι μηδὲ προκεῖσθαι τοῖς περιοῦσιν ἅπασιν.

zum Bestimmten. Daß der Säemann nicht absichtlich unter die Dornen säete, ist selbstverständlich, aber die Erklärung von dem Ackerstücke, welches besonders mit Unkrautsamen imprägnirt war (Fr. Luc., Weiß, Göbel) oder in welchem die Dornen durch Pflug und Egge von der Oberfläche entfernt, aber die Wurzeln mit neuen Sprossen im Boden geblieben waren (Seisenberger), entspricht der concreten Darstellung des Gleichnisses nicht, da „in die Dornen" nicht gleich in die unter der Erde ruhenden Dornen ist. Es fiel eben (ἔπεσεν) ein Theil unter die in der Nähe des Ackers oder an einzelnen Stellen desselben im Aufgehen begriffenen Dornen[1]. Wenn συνέπνιξαν folgt, so ist ἀνέβησαν doch mehr als: sie gingen auf. συμπνίγειν = durch Zusammendrücken ersticken, erwürgen, ganz ersticken[2]. — V. 8. Liest man ἄλλα, so ist die verschiedene Fruchtbarkeit der Samenkörner angedeutet. αὐξανόμενον muß wie ἀναβαίνοντα zu καρπόν bezogen werden. Trotzdem ist aber καρπός bei ἐδίδου nicht von den aufsteigenden Fruchthalmen zu verstehen, obwohl καρπός bei den Klassikern häufig von der Frucht des Feldes, dem Getreide gebraucht wird (Pass. 1, 1589. 1), da es V. 7 von der wirklichen Frucht steht. ἐδίδου καρπόν gibt das Endresultat an, dessen Mittelursachen durch ἀν. und αὐξ. ausgedrückt werden, so daß bei letzteren in populärer Anschauung aus der Frucht im engeren Sinne die Frucht = die Saat zu ergänzen ist. ἀναβαίνειν ist aber hier so wenig als V. 7 = aufgehen (Weiß, Göbel; Schegg hier aufschießen, V. 7 aufgehen), sondern = aufschießen[3] und αὐξάνεσθαι = wachsen überhaupt bis zur Reife, nicht vermehren der Zahl nach (Lange), das unmittelbar nach dem Keimen bei der Saat zu geschehen pflegt. Vielleicht darf man diese Unterscheidungen alle miteinander als zu gekünstelt ins Reich der Vermuthungen verweisen. Es kann sich bei der Pointe der Parabel nur um καρπὸν οὐκ ἔδωκε und ἐδίδου καρπόν handeln, das andere ist Ausschmückung und Erklärung. Dieß zeigt sich auch bei der Gegenüberstellung zu V. 7, denn die Dornen haben schon die aufkeimende Saat erstickt. αὐξανόμενα würde die Lesart ἄλλα verlangen, stände aber doch weit von dem Hauptwort weg. Die Verschiedenheit der Fruchtbarkeit wird von der Recepta durch ἕν . . . ἕν . . . (Matth. ὃ μέν . . ὃ δέ) specialisirt. ἕν steht in der heiligen Schrift oft (Marc. 10, 37; 15, 27; Ex. 18, 3. 4; 1 Sam. 10, 3), bei den Griechen in Verbindung mit μέν . . . δέ in Eintheilungen (Pass., Grimm, Winer 26, 2. 163). εἰς dient zur ungefähren Zahlenangabe = gegen oder distributiv (Krüg. 68, 21, 9; Bäuml. 458). — V. 9. καὶ ἔλεγεν leitet die Aufforde-

[1] Am einfachsten könnte man mit Chrysost. sagen: καθάπερ γὰρ ὁ σπείρων οὐ διαιρεῖ τὴν ὑποκειμένην ἄρουραν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀδιακρίτως βάλλει τὰ σπέρματα· οὕτω καὶ αὐτὸς οὐ πλούσιον, οὐ πένητα διαιρεῖ, οὐ σοφόν, οὐκ ἄσοφον κτλ. (in Matth. 44, 3), da die Parabel mit Bezug auf die Anwendung gemacht ist und von den alten Exegeten ohne Weiteres so gedeutet wird. Bei der Predigt muß man gewiß zugeben, daß bei aller Behutsamkeit Vieles tauben Ohren gepredigt wird (Euthym. zu Matth. 13, 8.). Chrysost.: καὶ πῶς ἂν ἔχοι λόγον, φησί, ἐπὶ τὰς ἀκάνθας σπείρειν, ἐπὶ τὴν ὁδόν; ἐπὶ μὲν τῶν σπερμάτων, καὶ τῆς γῆς οὐκ ἂν ἔχοι λόγον, ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν, καὶ τῶν διδαγμάτων καὶ πολὺν ἔχει τοῦτο ἔπαινον.

[2] Theophr. c. pl. 6, 11, 6: δένδρα συμπνιγόμενα. Suid.: οἱ ἄνθρακες συμπνίγονται Im übertragenen Sinne Marc. 4, 19. Matth. 13, 22. Luc. 8, 14.

[3] Die griechischen Exegeten wissen übrigens kein Beispiel für καρπὸς ἀναβαίνων beizubringen. Euthym. nimmt ἀναβαίνειν = αὐξάνειν.

rung für den vorliegenden Fall ein. Eine allgemeine Regel für das Parabelreden ist kaum daraus abzuleiten.

V. 10.* Καταμόνας oder κατὰ μόνας = allein, beiseite, nur noch Luc. 9, 18[1]. ἐρωτᾶν τινά τι = einen um etwas fragen (Matth. 21, 24; Luc. 20, 3; Joh. 16, 23; Krüg. 46, 15). Lucas hat den zweiten Accusativ in einen abhängigen Satz umgewandelt: τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. οἱ περὶ αὐτόν neben den δώδεκα bilden den weiteren Jüngerkreis, welcher im Unterschiede von der wundersüchtigen Menge Jesu aus innerer Neigung und Ueberzeugung anhing (3, 32. 34). Die 70 Jünger (Euth., Fritzsche) könnten wohl damit gemeint sein, aber es läßt sich nichts darüber entscheiden, weil sie von Marcus nirgends genannt werden. Der Plural παραβολάς, den auch Matthäus nach der Erzählung der ersten Parabel gebraucht, ist weniger durch die einzelnen Theile, welche als parabelartige Sprüche angesehen wurden (Volkm., Schegg, Sevin), als aus der Mehrzahl der Parabeln zu erklären, welche dem Schriftsteller vorschweben (Klost.). Der Herr gibt den Jüngern nicht eine directe Antwort, sondern behandelt zuvor eine Vorfrage über die parabolische Lehrweise. Dieser entspricht die Frage der Jünger bei Matthäus besser, so daß man vermuthen kann, Matthäus habe mit Rücksicht darauf die Frage umgeformt. Da aber Lucas mit Marcus die Inconcinnität theilt, so ist jede Folgerung über die Priorität ausgeschlossen. — V. 11.** δέδοται τὸ μυστ. = es ist das Geheimniß gegeben, d. h. die Erkenntniß des Geheimnisses, wie Matth. und Luc. mit γνῶναι erklären, denn im N. T. liegt der Begriff des Geheimnisses nicht in dem Unfaßbaren, sondern in dem Unbekannten desselben. Das Geheimniß offenbaren heißt etwas bis jetzt nicht Gekanntes zur Kenntniß bringen. Ist also den Jüngern das Geheimniß gegeben, so haben sie auch die Einsicht in dasselbe, wenn sie auch noch die Erklärung der Parabel zur Eröffnung derselben brauchen. Von wem es gegeben ist, war nicht erst beizufügen, vom Vater im Himmel (Matth. 11, 25). δέδοται bezieht sich also nicht allein auf die folgende Erklärung des Gleichnisses (Mey.), sondern auf das Verständniß der Jünger vom Himmelreich überhaupt (Jans.). τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ bezeichnet den Inhalt des Geheimnisses. Deßhalb setzen Matthäus und Lucas den Plural τὰ μυστήρια[2], verwischen aber die allgemeine

---

* Ὅτε δέ (A) ist in καὶ ὅτε zu verwandeln, für ἠρώτησαν ist ἠρώτων (A B L Δ Lachm., Trg.) zu lesen. Tisch. nach ℵ C ἠρώτουν. Vgl. 7, 17; 10, 17. τὴν παραβολήν (A Lachm.) ist Correctur für τὰς παραβολάς (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[1] Thuk. 1, 32. 4, 37, 3. Xen. Mem. 3, 7, 4. Jos. Antt. 18, 3, 4. Bei den LXX steht es für לְבַדּוֹ und בָּדָד Ps. 4, 9. Jer. 15, 17. Thren. 3, 28. לְבַד wird ähnlich mit Suffixen versehen. Gewöhnlich ergänzt man χώρας oder ὁδούς, Krüger ergänzt (68, 25, 5) μοίρας. Den Unterschied zwischen μόνος und κατὰ μόνας gibt Xen. l. c. an: καὶ μὴν ἔφη, ὅ γε ἀριθμεῖν δυνάμενος, οὐδὲν ἧττον ἐν τῷ πλήθει ἢ μόνος ἀριθμεῖ, καὶ οἱ κατὰ μόνας (privatim) ἄριστα καθαρίζοντες, οὗτοι καὶ ἐν τῷ πλήθει κρατιστεύουσιν.

** Δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον ist nach Matthäus und Lucas conformirt für τὸ μυστήριον δέδοται ohne γνῶναι (ℵ B C* L Tisch., Trg.). Der Artikel vor πάντα fehlt ℵ D Tisch.

[2] Scholten S. 67: Das Gottesreich heißt hier Geheimniß und dieses Geheimniß war ihnen gegeben, mit andern Worten, ihrer war das Gottesreich, sie gehörten dazu. Bei Matthäus Mißverständniß! Man vgl. Weiß S. 145: Dagegen haben beide (Matth. und Luc.) nicht nur das δέδοται richtig durch γνῶναι glossirt, sondern auch die einfache

Bedeutung bei Marcus. ἐκεῖνοι sind ὑμῖν gegenübergestellt und als οἱ ἔξω erklärt; die ὑμεῖς sind aber οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα. Wir haben also eine strenge Scheidung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwischen der Gemeinde Jesu und dem außerhalb stehenden jüdischen Volke, denn οἱ ἔξω kann wegen V. 10 nicht bloß den Gegensatz zu den Aposteln (W. Grimm, Weiß) bilden, wie es andererseits auch nicht im späteren Sinne von Nichtchristen zu deuten ist. Der spätere Sprachgebrauch (1 Kor. 5, 12; Kol. 4, 5; 1 Thess. 4, 12) konnte aus dieser Aeußerung des Herrn sich leicht bilden, denn als das Christenthum zu den Heiden hinauskam, standen den Christen Juden und Heiden als Nichtchristen gegenüber. Bei den Juden scheinen allerdings die οἱ ἔξω die Nichtjuden gewesen zu sein (Schöttg. z. 1 Kor. 5, 12 p. 599: חִיצוֹנִים), doch wurde eine ähnliche Unterscheidung zwischen den חכמים und den übrigen Juden gemacht (Lightf. p. 609). Das Verhältniß Jesu war aber ein durchaus verschiedenes. Er gründete ein neues Reich, dessen Mitglieder das wahre Israel bildeten. Vergleichen wir aber unsere Stelle mit den Parallelen Matth. 13, 11: ἐκείνοις und Luc. 8, 10: τοῖς λοιποῖς, so ist jenes bestimmter auf die Juden gerichtet (nicht an das pharisäische Israel, Grimm S. 536, denn die Parabeln wurden zum Volke gesprochen), dieses allgemeiner. οἱ ἔξω steht also in der Mitte. Daß aber Marcus sich wegen seiner jüdischen Leser weniger bestimmt und scharf ausgedrückt habe als Matthäus und Lucas (Grimm) ist sonderbar, wenn doch Matthäus sein Evangelium bloß für Juden geschrieben haben soll. Grotius und Fritzsche bezeichnen umgekehrt οἱ ἔξω als eine schöne Erklärung von ἐκείνοις. τὰ πάντα alles sc. was auf das Reich Gottes Bezug hat[1]. Die adverbiale Fassung = in jeder Hinsicht (Kol. 3, 8) verlangt die unnatürliche Ergänzung des Subjects von γίνεται aus τῆς βασιλείας (Klost.). γίνεσθαί τινί τι einem zu theil werden (9, 21; Luc. 19, 9; Win. 31, 2, 198; Krüg. 48, 3, 2). Es wird ihnen Alles in Parabeln zu theil, d. h. mitgetheilt, weil es ihnen nicht gegeben ist, das Geheimniß des Reiches Gottes zu erkennen. Sie würden von der Hülle nicht zum Kern eindringen, auch wenn die Parabel ihnen erklärt würde. ἐν παραβολαῖς in Gleichnissen, in Gleichnißreden, das man mit: in Räthseln reden, aber nicht mit: wird ihnen zu Räthseln (Klost.) übersetzen darf, denn es handelt sich um die Art des Vortrages, nicht um das Resultat und den Zweck, welcher erst in V. 12 angegeben wird. Zu etwas werden heißt γίνεσθαι εἴς τι. 12, 10. — V. 12.* Der Vers ist eine Reminiscenz oder ein Auszug aus Jes. 6, 9 f. Die directe Anrede, welche schon von den LXX abgeschwächt ist, wurde ganz in einen abhängigen Satz verwandelt, dagegen mit ἵνα, das nicht als Consecutivpartikel (Jans., Wolf,

---

Wortstellung und (vielleicht in Reminiscenz an das τὰ πάντα bei Marcus) den Plural τὰ μυστήρια hergestellt.

[1] Euthym.: τὰ τῆς διδασκαλίας δηλονότι. Beda benützt die Stelle als Beweis für die mystische Exegese: notandum in his Domini verbis quod non solum ea quae loquebatur, verum etiam quae faciebat parabolae fuerunt, i. e. rerum signa mysticarum, cum dicuntur illi quibus in parabolis omnia fiebant, neque quae videbant, neque quae audiebant ad intellectum potuisse perducere.

* Ἀφεθῇ nach ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ἀφεθήσεται (A) ist Emendation wie τὰ ἁμαρτήματα der Rec. (A D Δ Verss.).

Beng. u. a.) zu nehmen ist, dem Urtext mehr conform als eine von Gott intendirte Thatsache dargestellt. Die Juden unterscheiden nicht zwischen Zulassung und Verhängniß oder Bestimmung. Ihnen erschien alles unter letzterem Gesichtspunkte. Wie Jesaias zum Volke geschickt wurde, um die Härte des Volkes zu vollenden, so trug auch die Predigt Jesu zu demselben Erfolge bei. Was dort typisch vorausgesagt war, sollte sich hier erfüllen. An eine Besserung im Großen war nicht mehr zu denken. Die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen mußte je eher desto besser herbeigeführt werden [1]. Das Volk war deßhalb nicht ohne Schuld, sondern es vollzog sich an ihm das Gericht über die seit Jahrhunderten ererbte und selbst vermehrte Schuld in der Form eines göttlichen Verhängnisses [2]. ἀφεθῇ steht absolut = Verzeihung erhalten (Matth. 12, 32; 18, 21. 35; Luc. 11, 4 u. a.). Auch das hebr. רָפָא kann so erklärt werden (2 Chron. 30, 20; Jer. 3, 22; Hos. 14, 5.) Im Zusammenhange bei Jesaias hat es aber die weitere Bedeutung = retten. Marcus hat das eigentliche Citat (Matth. 13, 14. 15) seiner Gewohnheit gemäß übergangen und stimmt in dem allgemeinen Ausspruch mit Ausnahme des ἵνα und der dadurch bedingten Negation mit Matthäus überein, so daß nur noch: μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς übrig bleibt, das bei Matth. im Citat nach den LXX steht: μήποτε . . . καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Im Urtexte steht: פֶּן וְשָׁב וְרָפָא לוֹ mit dem Subject הָעָם. Der ganze Unterschied besteht also in der Veränderung des unpersönlichen רָפָא in das persönliche ἰάσομαι, während umgekehrt Marcus die Wortbedeutung von רָפָא geopfert und den Zusammenhang ignorirt hat. Dieß ist eine freie Behandlung, aus welcher sicher die Kenntniß des Urtextes, aber nicht das Abhängigkeitsverhältniß gefolgert werden muß. Matthäus dehnt jedenfalls das Citat nicht „noch weiter (13, 14. 15)" aus (Scholten), sondern Marcus hat nur den auch bei Matthäus am Schlusse stehenden Theil desselben aufgenommen. Er begnügt sich mit dem Anfange und dem Schlusse und verändert nur das ἰάσομαι, um seinen Lesern die Sache statt des Wortlauts zu geben.

V. 13. Der Vers wurde früher mit der Vulgata als Doppelfrage aufgefaßt (Euthym., Fr. Luc., de W., Bl., Patriz., Reischl, Trg.,), wodurch derselbe zu einem Tadel für die Jünger wurde [3]. Da dieses dem Zusammenhange nicht zu entsprechen und dabei der Artikel vor παραβολάς vernachlässigt zu werden schien, so ist man neuerdings von dieser Doppelfrage vielfach abgegangen (Lachm., Tisch., Ew., Fritzsche, Schegg, Mey., Weiß, Bisp.) und hat καὶ πῶς mit οὐκ οἴδατε verbunden = wisset ihr dieses Gleichniß nicht und

---

[1] Zu dem was Matth. 337 Anm. 3 über die Parabeln angeführt wurde, möchte ich noch einen Hinweis auf Jansen (c. 41 p. 389) beifügen.

[2] Victor: ἐπειδὴ μηδὲ ἄξιοι μαθεῖν εἰσί, διὰ τὴν κακίαν τοῦ τρόπου· οὔτε γὰρ ἀγνοῶν Ἰουδαίους ἀπιστήσαντας ἦλθε πρὸς αὐτοὺς ὁ κύριος, οὔτε πάντα πρὸς τὴν πίστιν ἐνάγων αὐτούς, ἀλλὰ τοῖς μὲν σημείοις δυσωπῶν, ἱκανοῖς οὖσι καὶ τοὺς πάνυ σκληροὺς καὶ ἀσυνέτους ἐνάγεσθαι· ἵνα διὰ τούτων εἶεν ἀναπολόγητοι περὶ τῆς ἀπιστίας· τὴν δὲ διὰ γνώσεως προαγωγὴν οὐ παρέχων, ὅτι τοῦ κατὰ τὸν νόμον, ὃν ἔλαβον, μὴ παρέχοντες τὴν ὑπακοήν, οὐ δίκαιον κρῖναι τοῦ καινοῦ λόγου μετασχεῖν, ἀλλ' ἑκατέρων ἀφαιρεθῆναι.

[3] Euthym.: εἰ ταύτην οὐκ οἴδατε, πῶς ἐκείνας γνώσεσθε; τοῦτο δὲ εἶπεν, ἐγείρων αὐτοὺς καὶ διορατικωτέρους ποιῶν.

wie ihr alle Gleichnisse verstehen sollet? Damit wird der Tadel etwas gemildert, welcher dem δέδοται zu widersprechen scheint, da Jesus einfach an das in der Frage der Jünger abgelegte Geständniß anknüpft und dasselbe auf die Parabeln überhaupt ausdehnt. Der Zweck kann dann kein anderer sein als die Aufmerksamkeit der Jünger auf die Erklärung zu steigern. Doch ist der Unterschied gering. Denn der zweite über die Frage hinausgehende Theil kann jedenfalls keinen größeren Tadel, sondern nur eine nothwendige Folgerung aus dem ersten Theile enthalten, ob man nun diese Parabel für sehr schwierig (Schegg) oder leicht (Fr. Luc., de W., Patr., Win.) halte. Uebrigens involvirt auch ein Tadel keinen Widerspruch mit δέδοται, weil dieser sonst schon mit der Frage der Jünger gegeben sein müßte. Den Jüngern ist die Offenbarung des Geheimnisses gegeben, aber ein tieferes Eindringen in den Inhalt desselben ist erst zu erstreben. Dazu leitet sie Jesus an. Deßhalb ist es unnöthig, daß man die schon durch den Wechsel der Construction angezeigte Doppelfrage beseitige. οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην entspricht einfach dem ἠρώτων αὐτόν . ., und καὶ πῶς ist eine daraus gefolgerte Frage. Will man aber die Doppelfrage durchaus beseitigen, so braucht man wenigstens καὶ πῶς γνώσεσθε nicht auf οὐκ οἴδατε zu beziehen, sondern es ist mit Tisch. nach ταύτην ein Komma zu setzen und καὶ πῶς als die nothwendige Consequenz aus dem ersten Theile zu betrachten. Fritzsche: ihr versteht diese Parabel nicht und sollt alle Parabeln verstehen? d. h. als solche, welche in die Geheimnisse des Reiches eingeweiht sind. — V. 14 f.* ὁ σπείρων der Säemann ist der V. 3 genannte. Indem Marcus τὸν λόγον σπείρει beifügt, stellt er den allgemeinen Satz voran, daß die ganze Parabel von der Verkündigung des göttlichen Wortes gedeutet werden solle. οὗτοι weist auf das Folgende[1]. Zu οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν kann nicht σπειρόμενοι ergänzt werden, weil dieß sonst wie V. 16. 18. 20 gesetzt wäre, es kann aber auch nicht erklärt werden: dieß sind die am Wege Befindlichen (Schegg, Weizs., Reischl, Bisp.), denn bei der eigenthümlichen Verwechslung von Acker und Samen bei allen drei Synoptikern können die ersten nicht am Wege befindlich sein, sondern müssen entweder der Platz am Wege selbst sein oder an ihn gesäet werden. Letzteres ist vermieden, also muß man vielmehr ergänzen: bei denen der Same längs dem Wege hinfällt (Weiß)[2]. ὅπου kann entweder eng mit ὁδόν (Tisch., Trg., Schegg) oder mit dem ganzen Satze verbunden werden, in ersterem Falle gibt es eine Näherbestimmung zu ὁδόν = wohin gesäet wird, in letzterem Falle vertritt es das οἵ V. 16. 20: dieß sind die am Wege, wo (in welche)[3] gesäet wird (Lachm.). Die erste Erklärung empfiehlt sich, weil sich ὅπου leicht als relative Bestimmung zu ὁδόν für ἐν ᾗ oder εἰς ἣν auffassen läßt. Mit καί beginnt der Nachsatz; εὐθὺς ἔρχεται steht dem σπείρεται gegenüber. Daher ist weder ὅπου noch καί zu wiederholen (Schegg), noch mit ὅπου ein neuer

---

* 15. Statt ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (D) ist ἐν αὐτοῖς (ℵ C L Δ Tisch.) zu lesen; B Trg. εἰς αὐτούς.

[1] Euthym.: οὗτοι, ποῖοι, οὓς ἐρεῖ.

[2] Jans.: ita homo dicitur seminatus secus viam, super petrosa etc. quia significatur per semen seminatum secus viam.

[3] Euthym.: ὅπου . . . ἀντὶ τοῦ, εἰς οὓς σπείρεται. D ff.[2] g. in quibus.

Satz zu beginnen, dessen Vordersatz bis ἀκούσωσιν geht (Fritzsche, Volkm., Meyer). ὅταν ἀκούσωσιν ist ein temporeller Zwischensatz, der aber keine Erklärung zu σπείρεται, sondern zu εὐθύς gibt. Freilich wäre er auch bei σπείρεται gerade nicht überflüssig, da er diejenige Klasse hervorheben würde, welche wirklich, wenn auch gleichgiltig, hört (Schegg). Dieß liegt aber doch schon in σπείρεται selbst, weil es sich bei den Zuhörern des Herrn nur um wirkliche Zuhörer handeln kann und τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς bei allen ein Hören voraussetzt[1]. Vgl. Matth. 13, 19; Luc. 8, 12. — V. 16 f. Die Stellung des ὁμοίως ist eigenthümlich, da es auf den vorhergehenden Fall zurückweist und deßhalb die bildliche Erklärung einleiten sollte: καὶ ὁμοίως (Buttm. 334). Daher liest Tischendorf nach ℵ C L Δ οὗτοι ὁμοίως, während D und einzelne Minuskeln und Versionen das Wort ganz auslassen. Wahrscheinlich wollte aber Marcus οὗτοι wegen der Parallele mit V. 15 voranstellen und fügte zu diesem wie dort das εἰσίν sogleich hinzu: und diese sind gleicherweise (nach derselben Deutung) die auf den Felsengrund Gesäeten. ὅταν ἀκούσωσιν ist wie V. 15 eine Zeitbestimmung, was hier durch εὐθύς λαμβάνουσι, dem V. 17 εὐθύς σκανδαλίζονται entspricht, außer Zweifel gesetzt wird. Dagegen entspricht dem ὅταν ἀκ. nicht εἶτα γεν. θλ., sondern wird von letzterem schon vorausgesetzt. Das Hören haben beide Klassen mit einander gemein, das zeitweilige Aufnehmen des Gehörten eignet aber nur der zweiten Klasse. οὐκ ἔχει ῥίζαν ist Folge von τὰ πετρώδη und ἀλλὰ πρόσκαιροι gibt denselben Gedanken positiv (3, 26. 29), führt ihn aber doch weiter, indem er die Folge des ersten enthält. So ist der Hörer zu beiden in verschiedenem Sinne Subject, insofern er mit dem Boden und mit der Saat verglichen wird. Wegen dieses schönen Parallelismus darf man nicht mit εἶτα γεν. einen neuen Satz beginnen (Weiß u. a.; Meyer schon mit καὶ οὐκ); auch dieser Theil gehört zur Relativconstruction. πρόσκαιρος kurzdauernd gilt eigentlich nicht von den Leuten selbst, sondern von dem Glauben derselben, ist aber wie die ganze Erklärung auf die Personen übertragen. Deßhalb braucht man πρόσκαιρος nicht mit wankelmüthig (Euthym.) oder wetterwendisch (Luther, Volk., Lange, Stier) zu übersetzen. θλῖψις und διωγμός passen zu der V. 6 genannten Hitze, denn auch im A. T. werden Trübsal und Verfolgungen oft unter dem Bilde der Hitze und des Feuers geschildert (Ps. 121, 6; Jes. 25, 4; 49, 10). σκανδαλίζεσθαι = Anstoß nehmen, irre werden (14, 29). — V. 18 f.* Der

[1] Eine Discrepanz zwischen Bild und Deutung (Weiß) ist aber damit nicht gegeben, denn wohl ist der an den Weg gefallene Same überhaupt nicht hineingesäet, sondern bleibt auf dem harten Boden liegen, aber wenn das Herz der Acker ist, so ist das Hineinsäen nicht von einem in das Herz Eindringen, sondern bloß von dem auf das Herz Hinsäen zu verstehen. Der Ausdruck mußte so gewählt werden, weil sich das Herz im Inneren des Menschen befindet, also bei jedem Säen hineingesäet werden muß. Auch bei den andern Klassen ist nur das Säen erwähnt, denn das Weitere ist Sache des Pflügers und Eggers. Göbel S. 51 hält das bei Marcus und Lucas fehlende μὴ συνιέντος für so wesentlich und unentbehrlich, daß er es für ursprünglich hält (Matth. 13, 19). Wenn bloß die Härte des Bodens das Bild ist, mit Recht, aber der Weg als öffentlicher Platz, an welchem die Vögel leicht Zutritt haben, ermöglicht doch eine andere Erklärung. Die Flatterhaftigkeit der Hörenden gibt dem Teufel Gelegenheit, das Gesagte sogleich wieder wegzunehmen.

* Lies καὶ ἄλλοι εἰσίν statt οὗτοί εἰσιν mit ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ἐπὶ

Aoriſt ἀκούσαντες ſteht wie früher ὅταν ἀκούσωσιν. Ein Nachdruck, als ob ſie fort und fort hörten (Schegg), kann nicht beabſichtigt ſein, weil das Hören gar nicht der Vergleichungspunkt iſt. Im Folgenden wird mit ſchilderndem Präſens das, was nach dem gemeinſamen Hören geſchah, erzählt. ἄλλοι iſt nicht Prädicat = anders (anders beſchaffene Schegg), ſondern Subject = andere ſind (gibt es), die (Mey., Reiſchl, Bisp., Weiß). Der Artikel mit dem Particip ſpricht allerdings für die gleiche Auffaſſung wie bisher, aber das nachfolgende οὗτοί εἰσιν beweiſt, daß der Satz abgeſchloſſen iſt und οἱ σπειρόμενοι kann leicht als nähere Erklärung zu ἄλλοι gefaßt werden = die nämlich, welche (Krüg. 50, 1, 11). Ein Gegenſatz zu ὁμοίως kann nicht intendirt ſein, denn dieſes bezieht ſich nicht auf die Aehnlichkeit der Anzuführenden, ſondern dient bloß zur Darſtellung. Zwiſchen 1 und 2 beſteht ebenſo viel Aehnlichkeit und Unähnlichkeit als zwiſchen 2 und 3, ſo daß in beiden Fällen ὁμοίως oder ἄλλως gebraucht ſein könnte oder müßte. Durch dieſen Wechſel in der Darſtellung iſt zugleich der in der Auffaſſung veranlaßt, da jetzt nicht mehr Boden und Same, Menſch und Wort Gottes identificirt werden. αἰών bezeichnet auch abſolut (ohne οὗτος) die gegenwärtige Zeitperiode. Die Sorgen der Welt ſind die Sorgen um die zeitlichen Dinge im Gegenſatz zu dem Streben nach dem ewigen Heil[1]. αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι fügt Marcus zu den namentlich aufgeführten zwei Leidenſchaften noch hinzu, um Alles zuſammenzufaſſen (Euth.: συμπεριλαβὼν πᾶσαν βλαβερὰν ἐπιθυμίαν). Sie beziehen ſich auf die übrigen Güter dieſer Welt: Wolluſt, Ehre, Herrſchaft u. ſ. w. und laſſen ſich leicht aus dem Reichthume ableiten. περί c. Accus. = was betrifft, ſich auf etwas bezieht. Die Zwiſchenſtellung zwiſchen Artikel und Subſtantiv iſt bei ſolchen attributiven Verbindungen gewöhnlich (Krüg. 50, 8, 9 ff.). Es iſt nicht eine bloße Umſchreibung des Genitivs = αἱ τῶν λοιπῶν ἐπιθυμιῶν (Fritzſche: reliquarum rerum cupiditates), ſondern die Präpoſition behält ihre Bedeutung: cupiditates, quae circa reliqua (rel. res) versantur[2]. εἰσπορευόμεναι = indem ſie hineingehen. Zu dem Gleichniſſe würde es beſſer paſſen, wenn dieſelben als innere Eigenſchaften, welche das Wachsthum des Wortes verhindern, bezeichnet würden. Das Hineingehen macht aber den Gedanken anſchaulicher, weil dieſe Begierden durch die äußeren Güter dieſer Welt erſt hervorgerufen werden[3]. Ohne äußeren

---

τὰς ἀκ. (ℵ C Δ Tiſch.) ſtatt εἰς τὰς ἀκ. (V. 7. Matth. 13, 22), ἀκούσαντες ſtatt ἀκούοντες (A Lachm.). τούτου vor αἰῶνος fehlt auch hier wie bei Matth. (ℵ B C D L Δ It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Hier. zu Matth. 13, 22: et eleganter adiunxit: fallacia divitiarum suffocat verbum. Blandae enim sunt divitiae, et aliud agentes et aliud pollicentes. Lubrica est earum possessio, dum huc illucque circumferuntur, et instabili gradu vel habentes deserunt, vel non habentes referciunt.

[2] Win. 30, 3 Anm. 5 p. 181. Bäuml. 346, 2. Krüg. 43, 4, 21.

[3] Göbel beſtreitet dieſe mit der Meinung des Gleichniſſes „unverträgliche" Vorſtellung. Vielmehr ſei auch hier wieder der Menſch gleicherweiſe als Boden gedacht, aus dem die Dornen kommen, und als die Weizenſaat, in welche ſie wuchernd eindringen; „aus dem Herzen des Menſchen ſelbſt, wo ſie verborgen ſchlummern, ſteigen die Begierden empor, von den Gütern und Freuden der Welt geweckt und entzündet und bringen in den unter der Wirkung des Wortes ſtehenden Menſchen ein" (S. 60). Dies iſt aber eine noch ſchlimmere Confuſion!

Reiz käme die innere Leidenschaft nicht zu dieser starken Entwicklung. ἄκαρπος unfruchtbar ist das Wort nicht an sich, sondern wird es, weil es an der Zeitigung der Frucht verhindert wird. γίνεται ist also nicht = es bleibt ohne Frucht (Schegg, Bisp., Weizs.), sondern = es wird unfruchtbar (Reischl, Göbel). Lucas: οὐ τελεσφοροῦσιν von den Hörern. — V. 20*. Während Marcus V. 16. 18 σπειρόμενοι schreibt, setzt er hier σπαρέντες, das Matthäus dreimal (13, 20. 22. 23) gebraucht. Ein Unterschied ist kaum ersichtlich, da die Beziehung auf den Samen, von welchem Jesus gesprochen hat (Fritzsche), wegen des Plurals nicht angeht, und auch bei den andern nicht angedeutet ist, daß das Säen nicht zu seiner Vollendung gekommen ist. Es handelt sich nur um das Wachsen und Reifen. Ist die Abwechslung durch Matthäus veranlaßt? Marcus hält die einzelnen Momente viel besser auseinander als Matthäus: Hören, Aufnehmen, Fruchttragen als Gegensatz zum Hören und nicht Aufnehmen, Hören und Aufnehmen, aber nicht Behalten, Behalten, aber nicht Fruchtbringen. Statt der Wiederholung des τριάκοντα u. s. w. aus der Parabel selbst würde man eine passende Deutung erwarten. Weiß schließt aus diesem Rückfall von der Deutung in das Bild, daß das Gleichniß gar nicht auf die allegorisirende Deutung angelegt sei. Allein dieß wäre nur richtig, wenn die Zahlen überhaupt nicht allegorisch gedeutet werden könnten. Schon Lucas hat sie in der Erklärung weggelassen. Matthäus und Marcus wiederholen sie zur Vermehrung der Feierlichkeit ohne Erklärung, weil nach der Deutung des Samens und Erdreichs das Verständniß dieser Unterscheidung leicht war. Die vierfache Herzensbeschaffenheit, welche der vierfachen Bodenbeschaffenheit entspricht und in einem vierfach verschiedenen Verhalten der Zuhörer zu dem Worte ihren Ausdruck findet, ist durch den freien Willen des Menschen herbeigeführt [1].

V. 21—25 stehen bei Matthäus und theilweise auch bei Lucas in einem ganz anderen Zusammenhange, nämlich V. 21 = Matth. 5, 15; Luc. 8, 16; 11, 33. V. 22 = Matth. 10, 26; Luc. 8, 17. V. 24 = Matth. 7, 2; Luc. 6, 38. V. 25 = Matth. 13, 12; 25, 29; Luc. 8, 18; 19, 26. Abgesehen davon, daß Jesus solche gnomenartige Aussprüche öfters angewandt haben wird, ist doch zuzugeben, daß sie von Marcus erst in diese Verbindung gebracht worden sind [2]. Der Zweck läßt sich noch erkennen. Die Jünger sind bevorzugt vor denen, welche draußen sind, weil sie das Geheimniß des Reiches Gottes kennen dürfen. Diesem Vorzug sollen sie aber auch in ihrem Leben entsprechen, denn er ist ihnen zu Nutz und Frommen anderer zu theil geworden [3]. Die Wichtigkeit und Verantwortlichkeit des künftigen Be-

---

* Statt οὗτοι lies ἐκεῖνοι (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), statt ἓν lies ἐν.

[1] Chrys. H. 44, 3 in Matth.: δυνατὸν γὰρ τὴν πέτραν μεταβληθῆναι κ. γενέσθαι γῆν λιπαρὰν καὶ τὴν ὁδὸν μηκέτι καταπατεῖσθαι μηδὲ προκεῖσθαι τοῖς περιοῦσιν ἅπασιν, ἀλλ' εἶναι ἄρουραν πίονα· καὶ τὰς ἀκάνθας ἀφανισθῆναι καὶ πολλῆς ἀπολαύειν ἀδείας τὰ σπέρματα· εἰ γὰρ μὴ ἐξῆν, οὐκ ἂν ἔπεσεν οὗτος· εἰ δὲ μὴ ἐγένετο ἐπὶ πάντων ἡ μεταβολή, οὐ παρὰ τὸν σπείραντα, ἀλλὰ παρὰ τοὺς μὴ βουλομένους μεταβληθῆναι· αὐτὸς μὲν γὰρ τὸ αὐτοῦ πεποίηκεν.

[2] Weiß: οὐ τάξει. Holtzmann verlegt sie in die Quelle A.

[3] Beda: quia supra dixerat apostolis et iis, qui cum illis erant: Nobis datum est . . . omnia fiunt, nunc ostendit per eos aliquando ceteris idem mysterium esse

rufes werden gleichmäßig eingeschärft. Da Marcus bei den Aposteln gerade diesen betont, so hat er hier eine Reihe von Aussprüchen des Herrn zusammengestellt, welche gleich nach der Ausscheidung der Jünger ihre Vollmacht und Fähigkeit für das spätere Amt erkennen lassen. Matthäus hat V. 21 und 22 gleichfalls auf den Apostelberuf und nur V. 24 auf das Leben der Christen überhaupt bezogen, wozu er allerdings auch besser paßt. Nur mit Rücksicht darauf könnte man unsern Abschnitt von dem Tugendleben erklären [1], aber V. 21 und 22 widerstreben dem durchaus, da sie das Vorhandensein des Lichtes und dessen, was verborgen ist, voraussetzen und nur die Entfaltung desselben verlangen. Man kann dagegen nicht einwenden (Fritzsche, Schegg), daß Jesus seinen Jüngern damit etwas zumuthen würde, was er selbst nicht leisten konnte, nämlich die draußen Stehenden für das Evangelium zu gewinnen, denn Jesus hat V. 11 nur von der damaligen unempfänglichen Volksmenge geredet. Diese Worte mit allgemeiner Consequenz genommen, würden den apostolischen Beruf ganz aufheben. Die Geschichte hat diese Consequenz widerlegt (Mey.) [2]. Die Apostel predigten nach der Auferstehung ohne Parabeln und den draußen Stehenden im allgemeinen Sinne, den Heiden. Demgemäß ist auch die Anknüpfung Fritzsche's an V. 20 allein zu verwerfen, aber auch der Gedanke, daß die Herzen durch das Evangelium offenbar werden müssen (Schegg), kann nicht als Grundgedanke angenommen werden, denn er könnte etwa aus dem Zwecke des Parabelredens, aber nicht aus der Deutung der Parabel für die Jünger erschlossen werden.

V. 21.* Vgl. Matth. S. 174. μήτι ἔρχεται es kommt doch nicht etwa. μήτι setzt eine verneinende Antwort voraus (Win. 57, 3, 476). ἔρχεσθαι kommen, von leblosen Dingen = gebracht werden, ist auch bei Klassikern häufig (Pass. 1, 1185, 2; Euthym.: ἀντὶ τοῦ, ἄγεται, κομίζεται). Ob Jesus absichtlich ἔρχεται gebrauchte, weil er damit hervorheben wollte, daß, was er hier vom Lichte aussagt, zu seiner Natur und Bestimmung gehöre (Schegg), möchte ich bezweifeln. Ich glaube vielmehr mit andern, daß die Form Matth.

---

revelandum, et pectus omnium qui domum Dei essent intraturi fidei flammis illustrandum. Pseudo-Hier., Lyr., Erasm., Fr. Luc., de W., Reischl, Lange, Mey., Weiß.

[1] Victor erklärt V. 21 nach Matth. 6, 22 mit andern Griechen vom νοῦς, geht aber zur allgemeinen Charakterisirung der sittlichen Beschaffenheit V. 22 weiter. Ihm folgt fast wörtlich Theophyl., sachlich auch Euthym., Pseudo-Chrys., Thomas. Maldonat verwechselt beide Erklärungen der Griechen (νοῦς und ἀκρίβεια βίου) miteinander. Die teleologische Pointe wird dadurch ganz verwischt.

[2] Lyranus: primo aperitur intellectus parabolae apostolis, secundo praedicitur aperiendus per apostolos generaliter. Aberle: Nach dem Vorhergehenden hätten die Jünger und die Christen überhaupt zur Ansicht kommen können, daß für immer und alle Zeit die christliche Wahrheit das Depositum eines kleinen Kreises bilden und somit das Christenthum wie eine Art Geheimlehre betrachtet werden soll. Durch Aufnahme dieser Sprüche gibt Marcus dem sinnigen Leser die Andeutung, daß das geheimnißvolle Verfahren, welches bereits der Herr selbst bei Mittheilung seiner Lehre einhielt und welches man noch lange nachher einhalten mußte, nur eine vorübergehende Maßregel sei, die aufzugeben sein werde, sobald die äußeren Gründe, die zur Ergreifung derselben nöthigten, weggefallen sein würden.

* B L Tisch. ergänzen ὅτι vor μήτι. Statt ὑπὸ τὴν λ. ℵ B* ist mit der Rec. ἐπί zu lesen und statt ἐπιτεθῇ nach ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg. τεθῇ. ὑπό ist nach dem Vorhergehenden conformirt. Dasselbe könnte bei τεθῇ der Fall sein, doch ist es stark bezeugt.

5, 15; Luc, 11, 33 ursprünglicher ist, weil durch καίειν λύχνον oder λύχνον ἅψας (daher auch D ἅπτεται) die Absicht, Licht zum Erhellen herzurichten, deutlicher ausgesprochen ist[1]. Jesus ist als das Licht in die Welt gekommen, um jeden Menschen zu erleuchten, aber die Apostel wurden erst durch Jesus zu einem Lichte hergerichtet, angezündet, um auf den Leuchter gestellt zu werden. Nachdem sie aber einmal angezündet waren, mußten sie nothwendigerweise auch auf den Leuchter gestellt werden. — V. 22.* Nicht ist etwas verborgen, außer daß es geoffenbart würde, und nicht wurde etwas geheim, als daß es an die Oeffentlichkeit komme, d. h. Gott wirkt keines seiner Werke dazu, daß es verborgen bleibe, sondern daß es von den Menschen erkannt und gepriesen werde. Wenn er also den Aposteln besonders die Gabe der Erkenntniß verliehen hat, so geschah es zu dem Zwecke, daß sie das Verborgene auf den Dächern verkünden. Vgl. Luc. 8, 16; 11, 33. Zum elliptischen ἐάν vgl. Krüg. 65, 1, 10, läßt man aber ἵνα aus = ohne daß, quin, was freilich Fritzsche nicht ohne Grund plane absurdum nennt. Zu dem Begriffe des κρυπτόν wurde die Nothwendigkeit der φανέρωσις gerechnet. Ohne einstige Offenbarung gibt es nichts Verborgenes, denn bloß durch die Offenbarung kann man erfahren, daß etwas verborgen war. Dieser Zweck ist schon bei dem Werden des Verborgenen vorausgesetzt. Nach ἀλλά ist das vorausgehende ἐγένετο ἀπόκρυφον zu ergänzen: ἀλλὰ ἐγ. ἀπ. ἵνα vgl. 14, 49. Joh. 13, 18; 15, 25. 1 Joh. 2, 19. Buttm. 336. Win. 66, 1, 576. ἀπόκρυφος = verborgen, nur hier und Luc. 8, 17, = aufbewahrt (reconditus) Kol. 2, 3. Es ist τι zu ergänzen, nicht κρυπτόν als Subject (Kloſt.) anzunehmen. — V. 24.** Tischendorf und Meyer nehmen V. 24. 25 für sich und lassen einen neuen Gedanken über das Hören eingeführt sein. Die alten Exegeten (Beda, Jans., Fr. Luc., a Lap.; dann Kistem., Patrizzi, Lange, Reischl) verbinden sie mit dem Vorhergehenden und erkennen die Pointe in der Mittheilung des Gehörten, während Schegg umgekehrt vom „Predigteifer" überhaupt absieht und hier den „Gehöreifer" der Apostel zu Grunde legt, der an das Vorhergehende wohl anschließt. Weiß betrachtet V. 23 als Mittelglied für beide, weil den Aposteln eingeprägt wird, das Gehörte recht zu hören, um nicht nur dasselbe recht mittheilen zu können (V. 21. 22), sondern um auch für sich selbst den rechten Nutzen von dem Gehörten zu empfangen. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß der Eifer zum Anhören gemeint ist und besonders V. 25 so erklärt werden muß (Victor, Beda). Aber dieser Eifer wird verlangt, damit die Apostel desto besser ihren Beruf ausüben

---

[1] Maldon.: sed venire . . . positum est pro inferri, sicut solent ingruente nocte in cubiculum inferri lucernae (auch Kloſt.). Et habet etiam maiorem vim venire aut inferri quam accendi: nam accendi quidem alia de causa lucerna potest, inferri autem in cubiculum aut in aulam non solet, nisi ut iis qui ibi sunt, lumen praebeat, non autem, ut sub lecto aut sub modio ponatur. Muß man aber das Licht zu diesem Zwecke nicht vorher anzünden? Es ist also bloß anschaulicher für den Fall, daß man das Licht anderswo anzündet und zu diesem Gebrauch aufbewahrt.

* Τι fehlt B D Trg. Es ist aber keine unnütze Interpretation, sondern verallgemeinert den Satz. Statt ὃ ἐὰν μή ist nach ℵ B Δ Lachm., Tisch. ἐάν μὴ ἵνα zu lesen; A C L Trg. ἐὰν μή ohne ἵνα, D ἀλλ' ἵνα.

** Τοῖς ἀκούουσιν ist nach ℵ B C D L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg. zu streichen.

können. Nicht dem Maße entsprechend, womit sie andern mittheilen, wird auch ihnen mitgetheilt (Grimm S. 537), sondern in dem Maße, als sie eifrig hören, wird ihnen weitere Erkenntniß zu theil, auf Grund welcher sie ihr Amt verwalten können. Der Erfolg dieser Predigt, welcher in der Parabel V. 26—29 verheißen wird, ist hier noch nicht berücksichtigt. βλέπετε τί ἀκούετε gebet Acht, was ihr höret. Zum Indicativ ἀκούετε in der indirecten Frage vgl. Buttm. 216. Wien 25, 1, 159. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben eine starke Hinneigung zur directen Aussageform, daher τι und der Indicativ. Das προστεθ. charakterisirt das μετρ. als eine Zugabe zu der schon vorhandenen Erkenntniß. ἐν ᾧ μετρ. kann nicht Parenthese (Kloſt.) sein. — V. 25* gibt die Begründung, indem demjenigen, welcher große Aufmerksamkeit hat, weitere Erkenntniß versprochen wird und umgekehrt (Beda[1] u. a.). Da aber diese Sentenz auch in dem Gleichnisse von den Talenten vorkommt, so ist es jedenfalls erlaubt, auch hier an die Belohnung für das, was mit der Erkenntniß gearbeitet worden ist, zu denken.

2. Die Parabel vom fruchttragenden Acker.

4, 26—29.

Nachdem Marcus die Deutung der ersten Parabel und die allgemeine Reflexion beendigt hat (V. 10—25), nimmt er den Parabelvortrag wieder auf, indem er aus dem reichen Parabelvorrath eine den andern Synoptikern fremde Parabel auswählt. Diese hat wie die vorhergehende das Wachsthum des Gottesreiches zum Inhalt, läßt aber die Thätigkeit des Säemanns als etwas Nebensächliches erscheinen. Jesus veranschaulicht damit, daß der Same des Wortes, welchen er im Judenlande ausstreute, bestimmt sei, auch da Früchte hervorzubringen, wo er persönlich nicht wirkte. Dadurch gewinnen wir auch den Zusammenhang mit V. 21—25[2], welche vom Berufe der Apostel handeln, das was sie von Jesus im Verborgenen gehört haben, überall zu verkünden[3]. Die Form berührt sich vielfach mit dem Gleichnisse vom Unkraut (Matth. 13, 24—30); die Parabel ist aber doch weder eine Abschwächung (Hilgfld.), noch eine tendenziöse Umarbeitung (Strauß) desselben, sondern bringt einen selbständigen Gedanken zum Ausdruck. Dieser ist nicht die Vermischung von Gut und Bös im Reiche Gottes, sondern das Wachsthum des

---

* Statt ὃς ἂν ἔχῃ ist ὃς ἔχει (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Er gibt noch die allgemeine Nutzanwendung: quod nonnunquam lector ingeniosus neglegendo se privet sapientia, quam tardus ingenio, sed studiosus, elaborando degustat. Maldon. spricht sich formell hiegegen aus und ist mit Pseudo-Hier. für den Glauben: qui habet fidem, habebit virtutem, et qui habet opus verbi, habebit intellegentiam mysterii (Pseudo-Hier.).

[2] Pseudo-Hier.: et hanc parabolam praedictis consequentem proprie sumpsit Marcus. Jans. j.: quia crebro apostolos suos ad evangelii praedicationem hortatus fuerat, ne propter populi incredulitatem . . . causarentur occurrit eis hac parabola.

[3] Fr. Luc.: sic vos postquam semen verbi mei diligentissime sparseritis in aures et animos auditorum, non est quod de fructificatione eius anxie soliciti sitis: ut enim nihil amplius vos conferre potestis, ita nihil amplius a vobis exigitur ad fructum eliciendum.

Guten allein, das vorher von dem auf gutes Erdreich gefallenen Samen ausgesagt worden ist. Die andere Auffassung des Gleichnisses von dem in den gläubigen Hörern dieses Wortes gepflanzten neuen Lebensprincip und seiner fortwährenden Auswirkung bis sie zu einer dem Wesen des Gottesreiches völlig entsprechenden Lebensgestalt gelangen, die nicht von einer Machtwirkung Christi zu erwarten, sondern Aufgabe der selbsteigenen sittlichen Thätigkeit der gläubigen Hörer des Wortes sei (Göbel S. 103), kann ich nicht als zutreffend ansehen, weil sie der Voraussetzung entspringt, daß auch diese zweite Enthüllung demselben Irrthum der herrschenden Reichserwartung entgegentritt, wie die in der ersten Parabel. Denn diese ginge bei Matthäus allenfalls an, aber nicht bei Marcus. Nachher muß Göbel auch zugeben, daß insofern die Entwicklung des einzelnen Saathalmes eins ist mit der des ganzen Saatfeldes, die Darstellung des Gleichnisses zusammenfalle mit der fortschreitenden Auswirkung der Principien des Gottesreichs in der Jüngergesammtheit, in der Reichsgemeinde.

V. 26*. Das allgemeine καὶ ἔλεγεν ohne αὐτοῖς (V. 9; dagegen V. 11. 13. 21. 24) deutet wenigstens an, daß jetzt wieder der Parabelvortrag an die Menge aufgenommen wird. Die Vermuthung wird durch V. 33. 34 bestätigt. Freilich hat Marcus auch am Anfang V. 3: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς. οὕτως so, so beschaffen weist auf das Folgende hin (Matth. 1, 18; 6, 9; Luc. 19, 31; 1 Petr. 2, 15). Es steht bei εἶναι nicht für αὕτη, denn εἶναι ist nicht bloße Copula, sondern drückt den Begriff: sich verhalten, bestehen, comparatum esse aus (Win. 54, 2, 434; Krüg. 51, 7, 3): Also verhält es sich mit dem Reiche Gottes[1]. βασιλεία τοῦ θεοῦ ist nicht ἡ εἰς αὐτὸν πίστις, καὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ κατὰ τὴν οἰκονομίαν (Victor), noch weniger Jesus selbst ὡς βασιλεὺς καὶ θεός (Euthym., Theophyl.), sondern das durch die Menschwerdung auf Erden gestiftete und durch den Glauben an ihn verbundene Reich der Gläubigen. Es wird erst hier genannt, weil die erste Parabel die Gründung versinnbildet, welche sich zunächst auf einzelne bezieht, diese aber die Ausbreitung des gegründeten Reiches: regnum Dei ecclesia est (Pseudo-Hier.). Der Artikel vor σπόρον hat keine Beziehung auf einen bestimmten Samen, der bereits genannt wurde, sondern bezeichnet den Samen, welchen der Mensch, beziehungsweise der Säemann, gerade aussäet. βάλλειν vom Säen ist ebenso allgemein gehalten als ἄνθρωπος. Weder die Eigenschaft des Säemanns noch die Thätigkeit des Säens soll hervorgehoben werden. Die Wahl des Aoristś βάλῃ beweist vielmehr, daß das Säen bloß berührt werden wollte, um daran die präsentische Schilderung dessen, was mit dem Samen geschehen ist, anzureihen. Auch in der Deutung der Parabel

---

* Ἐάν fehlt ℵBDLΔ Tisch., Trg. Die Ergänzung desselben erklärt sich aus der scheinbar unverständlichen Construction. Daher kommt auch der Indicativ der späteren Majuskeln. ὡς zur Anreihung eines vollständigen Vergleichungssatzes hat den Indicativ bei Vergleichung concreter Fälle, den Conjunctiv mit ἄν bei Vergleichung abstracter und als wiederholt gedachter Fälle, die als objectiv wahrscheinlich angeführt werden. Bei Epikern auch ohne ἄν (Il. 5, 161. 9, 323 u. a. Pass. 2, 2628, 1).

[1] Victor: αὕτη οὖν ἔοικεν, ὡς ἐὰν κτλ. Jans.: convenientior et facilior est explicandi eas locutiones ratio . . . ut regnum caelorum dicatur simile huic vel illi rei, quia in regno caelorum tale quid contingit, quale de huiusmodi re narratur.

ist das Säen nicht zu urgiren, denn Jesus, der unter diesem ἄνθρωπος zu verstehen ist, hat das Reich Gottes geschaffen, gegründet durch sein Erlösungswerk, d. h. seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung, und darauf, nicht auf das Wort Gottes ist auch der Same zu beziehen, sonst wäre kein Fortschritt gegenüber dem Vorhergehenden wahrzunehmen (Schegg) [1]. — V. 27*. νύκτα καὶ ἡμέραν bei Nacht und Tag. Der Accusativ der Zeit bezeichnet die Länge der Dauer (Krüg. 46, 3; Winer 32, 6, 215), während der Genitiv (temporis, eigentlich partitivus) vorzugsweise von natürlichen Zeitabtheilungen gebraucht wird, in deren Bereich die Handlung gesetzt wird (Krüg. 47, 2). Der Accusativ steht auf die Frage: wie lange? Der Genitiv auf die Frage: wann? (Bäuml. 444. 409). νύκτα καὶ ἡμέραν heißt also: die Nacht und den Tag hindurch, νυκτὸς καὶ ἡμέρας würde heißen: bei Nacht und bei Tag oder: während der Nacht und des Tages. Uebrigens beobachten die neutestamentlichen Schriftsteller den Unterschied nicht so streng (Luc. 18, 7; Apg. 9, 24) und gebrauchen statt des Genitivs überhaupt gern Präpositionen (Winer 30, 11, 194). Die Zeitangaben sind auf die beiden Verba καθεύδῃ und ἐγείρηται zu vertheilen und nicht promiscue auf beide zu beziehen [2]. Es will damit gesagt werden, daß der ausgestreute Same sich selbst überlassen wird, wie dieß ja auch beim Landmann geschieht, der zum Keimen und Hervorsprossen des Samens weiter nichts mehr beitragen kann. Weil aber diese natürliche Beziehung zu Grunde liegt, so kann daraus nicht auf eine Sorglosigkeit geschlossen und eine Aehnlichkeit mit Matth. 13, 25 gefunden werden, wo übrigens καθεύδειν auch nicht in erster Linie einen Vorwurf enthält. Die Erklärung des ἐγείρηται vom Samen (Pseudo-Hier., Erasm.) ist grammatisch unmöglich. Die Beziehung auf das Wachsthum des Evangeliums (Jans.) ist aber im Folgenden hinlänglich angezeigt. Jesus kehrte, nachdem er sein Reich gestiftet hatte, zum Vater zurück und beraubte die Kirche seiner sichtbaren Gegenwart, obwohl er die Kraft zum Wachsthum verliehen hatte. An diesen Gedanken konnten sich die Apostel schwer gewöhnen und Jesus mußte sie nur allmählich mit ihm vertraut machen. μηκύνειν = lang machen, in die Länge ziehen; hier und Jes. 44, 14 (δ ἐφύτευσεν ὁ κύριος καὶ ἐμήκυνεν יגדל) von den Pflanzen = wachsen, in die Höhe schießen lassen; Vulg.: increscere. ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός wie er selbst nicht weiß, d. h. auf eine ihm selbst auffallende, unbekannte Weise. Die Vulgata (Syr., Arm.) hat dum in dem Sinne: ohne daß er etwas weiß. Allein das Nichtwissen des Wachsthums kann nicht gemeint sein, sondern nur

---

[1] Victor: θεὸς γὰρ ὢν ... σπείρας τὴν γῆν καὶ τὸν ἅπαντα κόσμον φωτίσας τῷ τῆς θεογνωσίας λόγῳ ist wenigstens allgemeiner, wie auch δεχομένους τὸν σπόρον καὶ σωτήριον λόγον. Beda und Pseudo-Hier. nehmen unrichtig ἄνθρωπος vom Menschen, der für sich selbst säet.

* Für βλαστάνῃ ist das unbekanntere βλαστᾷ (B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu wählen. βλαστάω ist eine schwer nachweisbare (Schol. Pind. Pyth. 4, 113) Nebenform zu βλαστάνω. Buttm. S. 48.

[2] Victor: ἐγείρεται δὲ νύκτα καὶ ἡμέραν. Euthym., Theophyl.; Maldonat scheint diese mißverstanden zu haben, denn er erklärt seine Uebereinstimmung mit ihnen, obwohl er die surgens et nocte dormiens erklärt. Das Gemeinsame ist nur dieß, daß sie gegen Pseudo-Hier. und Beda ἐγείρειν nicht auf die Saat, sondern auf den Säemann beziehen.

das Nichtwissen der Art und Weise desselben will hervorgehoben werden. Dagegen schwächt Victor den Gedanken im Interesse der Erklärung des Folgenden ab, indem er nur das Nichmitwirken des Säemanns darin ausgesprochen findet[1]. — V. 28.* αὐτομάτη von selbst (aus eigenem Antriebe), d. h. ohne Zuthun des Menschen[2]. Doch kann in unserem Falle nicht jedes Zuthun des Menschen, sondern nur ein solches nach dem Säen ausgeschlossen sein. Dadurch wird der Ausdruck etwas inconcinn, weßhalb Meyer den vermittelnden Gedanken einträgt, daß die Triebkraft des Samens durch die immanente Kraft der Erde, die auf ihn wirkt, bedingt sei. Dagegen ist die Sache leicht verständlich, weil die Menschheit, welche unter der Erde zu verstehen ist, sich den Samen angeeignet hat und nun die Werke hervorbringt. Deßhalb machen fast sämmtliche alte Exegeten hiebei nachdrücklich auf die freie Mitwirkung des Menschen aufmerksam[3]. καρποφορεῖν allgemein = hervorbringen, da πρῶτον χόρτον folgt (φυτά Weish. 10, 7; vgl. Krüg. 46, 6, 7)[4], das nicht auf ein aus καρποφορεῖν zu ergänzendes φέρειν zu beziehen ist (Fritzsche), wenn auch das Komma vor πρῶτον (Tisch., Weiß) mit Recht steht. Der Nominativ πλήρης σῖτος dient zur anschaulichen Darstellung des Endresultates. So findet sich der Nominativ namentlich beim Particip appositiv nach anderen Casus (Krüg. 45, 2, 3; 56, 9, 4). Die Gradation: χόρτον, στάχυν, πλήρης σῖτος = Gras, Aehre, voller Weizen, zeigt, daß die Spitze des Gleichnisses in der Schilderung des Wachsthums liegt. Die Stufen bedeuten die einzelnen Stadien der Entwicklung der Kirche, aber mehr dem Umfange als dem inneren Leben nach, denn nicht nur sind in der Kirche stets alle Lebensalter vertreten[5], sondern auch das Gnadenleben ist dem Wesen nach das gleiche, aber mit dem Wachsthum des menschlichen Leibes haben schon die Väter die Entwicklung der kirchlichen Lehre verglichen. — V. 29.** παραδιδόναι wurde früher allgemein reflexiv = sich darbieten erklärt und auch

---

[1] Τὸ δέ, ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, ἵνα εἴπῃ τῷ αὐτεξουσίῳ τῶν δεχομένων τὸν λόγον βουλήματι ἐπιτρέπων τὴν ἐργασίαν, καὶ μὴ τὸ πᾶν αὐτὸς κατεργαζόμενος. Euthym.; Pseudo-Hier.: tropica est ista locutio: et in scripturis divinis creberrima consuetudine seminatur, i. e., nescire nos fecit, quis fructum in finem afferat, dum dicit: qui perseveraverit usque in finem, ipse salvabitur.

* Γάρ (Δ It. Vulg.) ist unecht. πλήρη σῖτον (ℵ A C² L Δ) ist grammatische Nachhilfe für πλήρης σῖτος (B D Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Herod. 2, 94: τὰ συλλικύπρια ταῦτα, τὰ ἐν Ἕλλησι αὐτόματα φύεται. 8, 138; αὐτομάτη φύε γαῖα. Apoll. Rhod. Arg. 1, 1143. Wetstein.

[3] Victor: οὐκ ἀνάγκης τὸ αὐτεξούσιον βιαζομένης, οὐ περιφορᾶς ἄστρων καὶ τύχης ἢ εἱμαρμένης, κατὰ τῶν ἐμπλήκτων λόγον, ἀλλὰ προαιρέσεως προϊούσης εἰς τοῦτο.

[4] Victor und Theodor Mops.: καρποφορεῖ δὲ πρῶτον χόρτον νόμῳ φύσεως. Euthym. theilt das Verbum: χόρτον μὲν βλαστάνουσιν ... στάχυν δέ ... πλήρη δὲ σῖτον οἱ τὸ τέλειον καρποφοροῦντες.

[5] Die Alten, welche das Gleichniß von dem einzelnen Menschen deuten, verstehen seit Gregor dem Großen unter dem Gras den Anfang des Guten, unter der Aehre den Fortschritt der Tugend zum guten Werke, unter der vollen Frucht das starke und vollkommene Werk (Beda, Euthym., Theophyl., Mald., a Lap.). Die älteren Griechen (Victor, Pseudo-Chrys.) nehmen χόρτος = Naturgesetz, στάχυς = mosaisches Gesetz, σῖτος = Evangelium; andere (Pseudo-Hier., Lyr.): timor, paenitentia lacrymosa, charitas.

** Statt παραδῷ haben ℵ* B D Δ Lachm., Tisch., Trg. παραδοῖ (8, 37. 14, 10. 11), das von einem Thema auf όω gebildet ist und im Jonischen häufig vorkommt (Buttm. S. 40).

neuere Exegeten bleiben bei dieser den Griechen bekannten Erklärung (de W., Fritzsche, Buttmann, Winer, Schegg, Göbel). Dagegen hat Meyer, dem Lange, Bisp., Reischl, W. Grimm, Weiß folgten, die intransitive Bedeutung abgewiesen, weil zwar viele Verba transitiva in intransitiver Bedeutung gebraucht werden, aber für diesen Gebrauch von παραδιδόναι sich kein sicheres Beispiel finde[1]. Dieß hat Schegg mit Recht bestritten[2]. Da aber παραδιδόναι absolut häufig in der Bedeutung von zugeben, zulassen, erlauben, vorkommt[3], so kann man um so leichter erlauben oder gestatten mit Bezug auf die Reife der Frucht übersetzen, als der Gedanke doch derselbe ist wie bei der reflexiven Fassung, und dadurch die Zeitbestimmung mehr in den Vordergrund tritt[4]. Mag auch der Ausdruck „gestatten" etwas modern sein (Schegg), so ist auch der andere: „die Frucht hat sich dargeboten" dem simplen Stile fremdartig und klingt modern (Meyer). ἀποστέλλει τὸ δρέπανον er sendet die Sichel (Joel 3, 13; Apok. 14, 15). Die Sache steht für die Person, denn es sind die Schnitter gemeint. Der Säemann bringt nicht selbst die Ernte ein (Schegg, Göbel), denn Matth. 13, 30 sind die Schnitter im Bilde selbst genannt; V. 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ[5]. ὁ θερισμός die Ernte bedeutet den Tag der Vollendung (Vict., Euth., Theoph., Pseudo-Hier.), welche für die Gesammtheit am Ende der Zeit, für den einzelnen mit dem Tode eintritt. Da unsere Parabel nur die Auserwählten im Auge hat, so kann es sich nur um das Eingehen in die ewige Seligkeit handeln. Hier zeigt es sich klar, daß die Deutung nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Gesammtheit der Gläubigen bezogen werden muß.

---

[1] Jos. 11, 19 sei die Lesart sehr verschieden und zweifelhaft. Plato Phädr. p. 250 E sei παραδούς nicht nothwendig reflexiv.

[2] Wenn auch Jos. 11, 19 der Vatic. ἦν οὐκ ἔλαβεν Ἰσραήλ liest, so beweist doch die Lesart: ἥτις οὐ παρέδωκε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, daß παραδιδόναι so gebraucht worden ist. Bei Plato kann ἡδονῇ παραδιδούς kaum anders als reflexiv erklärt werden (vgl. Passow). Doch ist dabei zu beachten, daß beidemal ein Dativ beigefügt ist. Fritzsche beruft sich noch auf 1 Petr. 2, 23: παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως, wo aber nicht bloß der Dativ steht, sondern auch die Ergänzung eines Objects (λοιδορούμενος, πάσχειν) sehr leicht ist (Wieland, Huther, Schott, Bisp., Hundhausen z. d. St.). Die Vulgata liest: cum (se) produxerit.

[3] Τοῦ θεοῦ παραδίδοντος. Her. 7, 18; 5, 67. ὅπως ἂν οἱ καιροὶ παραδιδῶσιν. Isocr. p. 106 C. καιροῦ παραδόντος. Winckelm. Plut. Amat. p. 768 F p. 232. τῆς ὥρας παραδιδούσης Pol. 22, 24, 9 (vgl. Pass. 2, 679, 1).

[4] Euthym.: ὅταν παραδῷ ἀντὶ τοῦ, ὅταν ὥριμος γένηται, τουτέστιν, ὅταν πάντες οἱ καρποφορῆσαι μέλλοντες καρποφορήσωσιν. Matth. 13, 30: ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ. Malb. schließt sich dem Theophyl.: ὅταν παραδῷ τὸ θέρος = quando messis processerit an, polemisirt aber mit Unrecht gegen eine erste Erklärung des Euthymius, die im griechischen Texte gar nicht steht. Für einen terminus technicus = wenn das Fruchtgewächs „losläßt" oder „hergibt", nämlich die Körner (Klost.) fehlt jeder Beleg. Daß aber durch die obige Erklärung des παραδιδόναι der zweite Satz, ὅτι παρ. ὁ θερισμός „sinnlos" wird (Göbel), weil derselbe Gedanke schon mit παραδιδόναι ausgesprochen wäre, ist doch bloß Einbildung. Denn soll mit der Uebersetzung: wenn aber die Frucht sich darreicht (sc. dem ihrer harrenden Säemann) etwas gesagt sein, so ist es die Reife der Frucht.

[5] Victor: αὕτη δὲ ἡ δρεπάνη εἰς χεῖρας τίθησι τοῦ θερίζοντος, ἵνα μὴ ἀπόληταί τι τοῦ σίτου. Euthym.: δρέπανον δέ ὁ λόγος, ὁ τὴν συντέλειαν τοῦ κόσμου κελεύων. Theoph., Malb.; Pseudo-Hier.: falx est mors vel iudicium, quod secat omnia. Beda: omnipotens Deus.

Am Ende der Zeiten wird der Säemann, welcher sich den Seinigen entzogen hat, kommen und durch seine Engel die Getreuen um sich versammeln. So tritt derjenige, von welchem die Parabel ausgegangen ist, am Ende der Parabel wieder auf; weil er den Grund gelegt hat, wird er auch die Belohnung austheilen.

3. Die Parabel vom Senfkorn.

4, 30—32.

Während im vorigen Gleichnisse das allmähliche Wachsthum und Heranreifen des Reiches Gottes geschildert ist, tritt jetzt unter Beibehaltung des Bildes vom Säen der Gegensatz des entwickelten Gottesreiches zu seinen kleinen Anfängen in den Vordergrund. Matthäus bringt dasselbe Gleichniß ebenfalls an dritter Stelle in der Parabelrede, Lucas (13, 18. 19) mitten in einer Erzählungsreihe ohne allen Zusammenhang. Auch die Form ist bei den drei Synoptikern verschieden. Marcus hat ganz die parabolische Form, Matthäus hat wenigstens die Erzählung damit verbunden und Lucas hat eine Erzählung mit Beiseitelassung jeder Reflexion. Er bezeichnet die herangewachsene Pflanze als δένδρον, Marcus πάντων τῶν λαχάνων μείζων, Matthäus μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστί καὶ γίνεται δένδρον, woraus geschlossen wird (Weiß), daß die Form des Lucas, in welcher das Gleichniß von dem Senfbaume handle, die ursprüngliche sei, welche erst Marcus in die Form der Schilderung umgegossen und auf die Senfstaude bezogen habe, um das Ziel der Entwicklung des Gottesreiches darzustellen und dessen Größe im Vergleich mit der Kleinheit der Anfänge lebhafter zu illustriren. Die Form des Lucas ist allerdings einfacher, aber er mußte die Erzählungsform wählen, weil er das Stück mitten in die Erzählungen einstellte. Die Schärfung zwischen Senfkorn und Senfbaum kann ebenso absichtlich sein als die Vermeidung des δένδρον. Zudem ist es äußerst unwahrscheinlich, daß Jesus die salvadora persica gemeint habe, denn mag diese auch vereinzelt in heißen Thälern Palästinas vorkommen (Winer 2, 450), so konnte Jesus doch von einer seltenen, localen Pflanze kein Gleichniß für seinen Vortrag bilden. Auch das talmudische חרדל bedeutet den gewöhnlichen Senf. Ob κόκκος σινάπεως auf salv. pers. angewandt werden kann, ist gleichfalls sehr fraglich[1].

V. 30*. Wie sollen wir das Reich Gottes vergleichen und unter welchem Gleichnisse sollen wir es darstellen? Jesus ladet durch diesen communicativen Ton die Menge zum Nachdenken ein, um eine passende Vergleichung für das Himmelreich zu finden. πῶς steht trotz des einleitenden Satzes als directes Fragewort (Krüg. 51, 17, 2). Es wird mit dem deliberativen Conjunctiv in directen Fragen gebraucht (Matth. 26, 54; 23, 33; Winer 41, 4, 268;

---

[1] Ewald bleibt bei der in den Jahrbb. II, 33 f. gegebenen Erklärung von dem „in jenen Ländern bekannten Senfbaum"; er citirt nach Journ. As. Soc. XX (1863) p. 102 Banerjeas Hinduphilos. p. 378.

* Τίνι ὁμ. (A D Lachm.) ist aus Lucas, πῶς ὁμ. (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), statt ἐν ποίᾳ lies ἐν τίνι nach denselben Zeugen und Lachm., ebenso αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν für παραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν, also: ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παρ. θῶμεν;

Buttm. S. 180; Krüg. 54, 2, 3). ὁμοιοῦν = ähnlich machen, vergleichen, durch Vergleichung veranschaulichen; mit πῶς nur hier; τινά τινι oder τί τινι vgl. Matth. 7, 24; 11, 16; Luc. 7, 31; 13, 18. τιθέναι ἔν τινι = auf etwas setzen oder legen, metaphorisch etwas unter oder zu etwas rechnen, als in eine Kategorie gehörig erachten; dann als etwas betrachten[1], also τιθέναι ἐν παρ. = in einem Gleichniß hinstellen, unter einem Gleichniß betrachten. — V. 31.* ὡς ist correlat zu πῶς. Wie einem Senfkorn sc. wollen wir es vergleichen. Auf τίνι (Schegg) kann ὡς nicht bezogen werden, weil ἐν τίνι vorausgeht, also ἐν κόκκῳ zu erwarten wäre. Bei der Lesart ὡς κόκκον müßte κόκκον auf θῶμεν bezogen werden: wie ein Senfkorn wollen wir es hinstellen (Euthym.: παραδείξομεν αὐτὴν δηλονότι). ὃς ὅταν σπαρῇ das wenn es gesäet wird scheint hier überflüssig zu sein, dient aber doch zur Markirung des Zeitpunktes, in welchem das Korn gesäet wird, um dadurch den rasch eintretenden Gegensatz einzuleiten. μικρότερον ist nach πάντων τῶν σπερμάτων construirt[2]. μικρ. ὄν = da (Ew.) oder obwohl es kleiner ist. Wenn es kleiner ist (Weiß), betont bloß das Säen, aber nicht das nachherige Wachsen[3]. σπείρειν c. Genit. nur hier und Hos. 2, 23. Zu τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ist wohl nicht σπειρομένων, sondern ὄντων zu ergänzen: alle, welche auf der Erde sind. — V. 32. ὅταν σπαρῇ ist anakoluthisch und nach ὃς ὅταν σπαρῇ überflüssig, denn es muß beidemal gleich übersetzt werden: wenn es gesäet wird (sein wird). Die seit Luther übliche Uebersetzung des zweiten: wenn es gesäet ist, entspräche zwar dem Gedanken (Fritzsche, Weiß), kann aber nur als eine durch den Text nicht berechtigte Correctur angesehen werden. Würde ὅταν σπαρῇ V. 31 nur den Zeitpunkt der Vergleichung mit andern σπέρματα anzeigen (Weiß), so wäre es überhaupt überflüssig. Ebenso unberechtigt ist die Uebersetzung des ἀναβαίνει = es geht auf, denn abgesehen vom Wortsinn (V. 7 und 8) liegt es dieser Parabel ganz fern, auf das Aufgehen hinzuweisen, da sie nur das rasche Wachsthum zu großer Höhe veranschaulichen will. Matthäus und Lucas haben dafür αὐξάνεσθαι und αὐξάνειν. Die Bemerkung über die Vögel ist nicht eine bloße Ausschmückung der Parabel, sondern versinnbildet die große Schaar der Völker, welche sich um den Baum sammeln (Ezech. 17, 23; Dan. 4, 9).

---

[1] Plut. Alex. 31: ἐν οἰωνῷ τίθεσθαι; Xen. Mem. 2, 4, 4 θεῖναι = als ein Omen ansehen; Aristot. pol. 7, 2, 1: ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθεσθαι = das Lebensglück im Reichthum suchen (Pass. 2, 1894, 2).

* Wegen der auffallenden Construction finden sich viele Varianten. ὁμοία ἐστίν (D) ist aus Matth. und Luc., κόκκον (A C L It. Vulg. Lachm., Trg.) ist Correctur für das schwer verständliche κόκκῳ (ℵ B D Δ Tisch.), μικρότερος (A C D[2]) für μικρότερον (ℵ B D* L Δ Lachm., Tisch., Trg.), ὄν nach μικρότερον (ℵ B L Δ Lachm., Tisch., Trg.) konnte leicht ausfallen, dafür ist ἐστίν nach σπερμάτων (C) ergänzt (A nach γῆς; D It. Vulg. nach μικρότερον). Also: ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

[2] Fritzsche: quivis masculinum Marco, neutrum emendantibus ob v. πάντων τῶν σπερ. et πάντων τῶν λαχάνων scribis tribuet. Aristoph. Pace v. 130: μόνος πετεινῶν. Achill. Tat. 1, 14: ἵππε πάντων θηρίων ἀγριώτατε, Luc. Am. c. 43: καὶ νόσων χαλεπώτατος φθόνος. Allein das Umgekehrte ist ebenso häufig der Fall (Krüg. 58, 1, 2).

[3] Ueber die Kleinheit des Senfkorns vgl. auch Koran, Sure 21, 48 (Ullmann S. 272): Am Tage der Auferstehung werden wir . . . ein jedes Werk, und wäre es auch nur so schwer wie ein Senfkorn, zum Vorschein bringen.

V. 33.* Ἐλάλει er redete scheint anzudeuten, daß Marcus nicht bloß auf die bei jener Gelegenheit gesprochenen Gleichnisse, sondern auf die Lehrweise überhaupt reflectirt (Baur, Weiß), während Matthäus mit ταῦτα πάντα auf das unmittelbar Vorangehende hinweist und so den Zeitpunkt, von welchem an Jesus mit dem Volke nur noch in Parabeln redete, hervorhebt. Marcus hat, wie er es liebt, mit der einfachen Erzählung zugleich einen allgemeinen Satz illustrirt. Indem er außerdem τὸν λόγον beifügt, will er anzeigen, daß es sich dabei um die Predigt des Evangeliums handelt. Da nun Marcus die Bergpredigt ausgelassen und den Gesetzgeber Jesus vor dem Prediger des Evangeliums stark zurücktreten läßt, so konnte man bei ihm mehr als bei Matthäus geneigt sein, zwischen dem Lehrer Israels und dem Lehrer des Evangeliums zu unterscheiden (Schegg, Volkm., Weiß), d. h. bald die gegenwärtige bald die kommende Zeit berücksichtigt sein zu lassen und die parabolische Redeweise auf letztere allein zu beziehen. Gewiß ist das Bildliche am besten am Platze, wo die „Ahnung eingreifen" muß (Ew.), aber wäre hierin der einzige Grund zu suchen, so müßte die eschatologische Rede eine Parabel sein. Aber auch die Jesaiasstelle harmonirt damit nicht, denn diese läßt sich nicht von denen erklären, „welche noch nicht einmal einen ersten festen Grund in einer Erkenntniß", „noch keine Augen und Ohren für die rein bildlose Wahrheit" haben, da die Verstocktheit das tertium comparationis bildet. Allein es wird mit dieser Unterscheidung, wie mit der zwischen διδάσκειν und κηρύσσειν gar nichts erreicht, da beides promiscue gebraucht (1, 14. 22. 38) und ἐλάλει τὸν λόγον 2, 2 mit ganz bestimmter Beziehung auf Zeit und Ort gesagt wird. Höchstens könnte man wegen des χωρὶς δέ V. 34 annehmen, daß jede Redeweise des Herrn etwas Parabolisches enthielt (Aug., Beda [1], Klosterm.), aber später dem Volke gegenüber bloß Parabolisches gewählt wurde (vgl. Matth. S. 346, Anm. 1, wo auch Maldon. anzureihen ist). Zur Erkenntniß dieser Lehrweise fehlte es dem Volke und den Jüngern an der rechten Einsicht [2]. Diese mußte von Gott verliehen werden. Die Juden hatten aber diese Gnade längst verscherzt und waren dem Verstockungsgerichte anheimgefallen, während die Jünger die Geheimnisse des Reiches Gottes kennen lernen durften. καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν wie sie im Stande waren zu hören setzt nicht voraus, daß die Leute wirklich Parabeln zu verstehen vermochten, sondern beweist, daß sie für jede andere Lehrweise unzugänglich waren [3].

---

* Πολλαῖς ist mit ℵ A B C Lachm., Tisch., Trg. beizubehalten. ℵ B C Δ Rec. Tisch. schreiben wie 6, 19. 14, 5 ἠδύναντο statt ἔδυν. — V. 34. χωρὶς δέ ist zu gut bezeugt, als daß man καὶ χωρὶς (B Weiß) lesen dürfte (Matth. 13, 34). Für τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (A D Lachm., Trg.) ist τοῖς ἰδίοις μαθ. (ℵ B C L Δ Tisch.) zu lesen.

[1] Non hoc ita dictum est quasi nullum apertum ad turbas sermonem fecerit, sed per solas parabolas locutus eis fuerit: verum ita potius, quia nullus facile sermo eius invenitur, in quo non aliquid parabolarum sit intermistum.

[2] Denn die parabolische Lehrweise ist die anschauliche, aber nicht die verständliche. Deßhalb ist nicht Marc. 4, 11. Matth. 10, 13. Luc. 8, 10 „wenn irgendwo eine Entstellung des geschichtlichen Thatbestandes" (Baur, Marc. S. 32). Freilich hätte sonst Jesus gar nicht zu lehren gebraucht, aber nur wenn er ausschließlich für das Volk gelehrt und nicht das Parabelreden zur Scheidung beigetragen hätte.

[3] Victor: ἀρίστου ἐστί διδασκάλου πρὸς τὴν ἕξιν τῶν ἀκουόντων ποιεῖσθαι τοὺς λόγους καὶ μήτε ῥίπτειν τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων· μήτε διὰ τῆς σαφηνείας τῶν

Nur nach einer Seite und für einzelne konnte trotzdem durch den Parabelvortrag noch ein Verständniß angebahnt werden. Wenn einzelne Zuhörer durch die anziehende Bilderrede zum Nachfragen bewogen wurden, so konnten sie leicht in den Kreis der weiteren Jünger kommen, welchen Jesus die Parabeln erklärte[1]. τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς den eigenen Jüngern. ἴδιος kommt statt des pron. poss. hier und da im N. T. vor (Matth. 22, 5; 25, 14; Winer 22, 7, 145), doch weist es hier auf den engeren Jüngerkreis, die Apostel hin. ἐπιλύειν = auflösen was gebunden ist, erklären was dunkel ist[2]. Auch wir sagen: Räthsel auflösen[3]. Die Parabeln behalten immer etwas Räthselhaftes, wenn auch nicht παραβολή = חִידָה, αἴνιγμα zu nehmen ist (Mald.).

B. Die Selbstbezeugung Jesu für seine Jünger.

4, 35 — 5, 43.

Marcus erzählt in diesem Abschnitte vier großartige Wunder des Herrn: die Stillung des Seesturmes (4, 35—41), die Heilung des Besessenen in Gerasa (5, 1—20), die Heilung der blutflüssigen Frau und die Erweckung der Tochter des Jairus (5, 21—43), welche namentlich auch dadurch bedeutungsvoll sind, daß die wunderbare That Jesu erst eingetreten ist, nachdem an aller menschlichen Hülfe vollständig verzweifelt war (4, 35 — 5, 34), oder jede Hoffnung vernichtet schien (5, 35—43). Die erste Erzählung kann den Verhältnissen nach nur auf die Jünger berechnet sein, die letzte hat für sie eine besondere Bedeutung. Daher erkennen die Exegeten fast einstimmig in dieser Gruppe von Wundern die Unterweisung der Jünger als den Gesichtspunkt an, unter welchem Marcus dieselbe zusammengestellt hat. Auch die Jünger sind anfänglich mehr durch das äußere Auftreten als durch die bewußte Ueberzeugung, mehr durch den ihnen selbst unbewußten Zug des Herzens und der Gnade als durch reflexionsmäßige Ueberlegung zu Begleitern des Herrn geworden. Jetzt aber, als das Volk sich mehr und mehr als unempfänglich erwies, galt es, die Jünger, welche eben als der auserwählte Kreis für die Erkenntniß bezeichnet worden sind, im Glauben zu befestigen und fortzubilden. Marcus mußte seinen Lesern zeigen, wie sehr sich Jesus Mühe gab, seine Jünger zu zweifellosem Glauben und zu fester Ueberzeugung emporzuheben. In der Aufeinanderfolge der Erzählungen läßt sich die Absicht erkennen, die stufenförmige, langsam fortschreitende Erkenntniß der Jünger

---

ἀπορρήτων εἰς καταφρόνησιν παρατιθέναι τὰ οὕτω μεγάλα. Daraus folgert Euthymius: καθὼς ἦσαν ἄξιοι ἀκούειν. Pseudo-Hier., Mald.

[1] Victor: διδάσκων δὲ ἡμᾶς τοῦ Χριστοῦ τὴν γνώμην, ὅτι οὐχ ἵνα ἀγνοῶσιν, ἀλλ' ἵνα αὐτοὺς εἰς ἐρώτησιν ἄγῃ διελέγετο, ἐπήγαγεν „καὶ τοιαύταις . . . αὐτοῖς". καὶ ὅμως οὐδεὶς αὐτὸν ἠρώτησεν. Nur insoweit kann man der seit Theophyl. von den meisten alten Exegeten (auch Jans., Mald.: plerique) und auch von neueren (Fritzsche, de W., Lange) vertretenen Ansicht über die leichte Faßlichkeit der Parabeln zustimmen.

[2] Gen. 41, 12. Phil. vit. cont. 10. W. Grimm und Passow s. v. In gleicher Bedeutung steht 2 Petr. 1, 20 ἐπίλυσις.

[3] Erasmus: solvuntur enim aenigmata et obscura velut nodosa.

zur Darstellung zu bringen. Nach der wunderbaren Stillung des Seesturmes ergreift die Jünger große Furcht, welche in den sonderbaren Worten des V. 41 ihren Ausdruck erhält. Die Auferweckung der Tochter des Jairus steigerte die Furcht zu großem Entsetzen. Mit der Größe des Wunders wuchs der Eindruck auf die Jünger, aber derselbe war noch immer mehr von Furcht als von Erkenntniß begleitet. Dieß gehört auch zu den Eigenthümlichkeiten unseres Evangeliums. An dem langsamen Fortschritte der Jünger in der Erkenntniß konnten sich die Leser überzeugen, daß sie nicht leichtgläubig waren und daß, wenn sie jetzt als unerschrockene Apostel des Herrn vor der ganzen Welt auftreten, nur die tiefste Ueberzeugung von der Wahrheit des Gottessohnes diese Umwandlung hervorgebracht haben konnte. Das Charakteristische dieses Abschnittes kann also wohl in die Schilderung der Jünger verlegt werden, welche ihn selbst so wenig verstehen (Baur, Hilgfld.), ohne daß daraus über die Stellung des Evangeliums etwas gefolgert werden kann. Das Bestreben, von der unempfänglichen Menge sich abzuwenden und dem empfänglicheren, wenn auch noch erkenntnißschwachen Jüngerkreise sich zu widmen, setzt nicht voraus, daß sich die Sache anders verhalten habe, noch auch, daß sie sich bloß so verhielt. Die Evangelisten verfahren in der Auswahl und Darstellung nach den durch die Verhältnisse gebotenen Zwecken. Weiß überschreibt 4, 35—5, 20 mit: die erste Zurückweisung und 5, 21—43 mit: die erste Verspottung. Der Ausflug auf das östliche Ufer sei durch die Unempfänglichkeit der Bewohner vereitelt worden und die Leute im Trauerhause haben ihn verlacht (5, 40) als er eben im Begriffe stand, eines seiner größten Wunder zu verrichten. Aber diese auch von den andern Synoptikern berichteten Erscheinungen bilden nur die Folie der Erzählungen, auf welcher sich das Bild der Jünger abhebt. Weder die Gerasener noch die Leute im Trauerhause sind Augenzeugen des Wunders. Daher ist es nicht die positive Unempfänglichkeit der Menge, sondern die Beziehung auf die Jünger, welche den leitenden Gesichtspunkt bildet. Die Menge wird kaum mehr als nebenbei berücksichtigt.

§ 22.

Die Stillung des Seesturmes.

4, 35—41 (Matth. 8, 18. 23—27. Luc. 8, 22—25).

Die Erzählung ist durch ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης eng mit dem Vorhergehenden verbunden und setzt auch die gleiche Situation voraus (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ), so daß man bei Marcus, der sich sonst weniger um den historischen Zusammenhang bekümmert, die historische Reihenfolge annehmen muß (Holtzm., Meyer, Klost., Weiß vgl. Matth. S. 260). Die alten Exegeten (Chrys.[1], Euth., Theoph., Jans.), denen auch Schegg folgt, entscheiden sich für die Aufeinanderfolge des Matthäus. Schegg gibt dafür zwei Gründe

[1] Ὁ μὲν οὖν Λουκᾶς ἀπαλλάττων ἑαυτὸν τοῦ ἀπαιτηθῆναι τῶν χρόνων τὴν τάξιν, οὕτως εἶπεν· ἐγένετο . . . καὶ ὁ Μάρκος ὁμοίως· οὗτος δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἀκολουθίαν ἐνταῦθα διατηρεῖ. Matth. S. 260 habe ich οὗτος irrigerweise auf Marcus statt auf Matthäus bezogen.

an: 1. weil im Matthäusev. die Berufung des Matthäus einen unverrückbaren Markſtein bilde (auch Janſ.) und 2. weil Marcus ſein Evangelium οὐ τάξει geſchrieben habe. Da aber Matthäus anerkanntermaßen vielfach eine Sachordnung hat, ſo entſcheidet auch ſeine Berufung nicht und das οὐ τάξει kann doch nicht gegen ganz beſtimmte Stellen des Textes geltend gemacht werden.

V. 35. Ὀψίας γενομένης ſteht nicht im Widerſpruche zu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ſondern iſt eine nähere Beſtimmung. ἐκείνη ἡ ἡμέρα = הַיּוֹם הַהוּא (Gen. 15, 18) = jener, nicht irgend ein (quidam) Tag[1]. διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν = laßt uns auf das jenſeitige Ufer überſetzen. διά deutet das Durchfurchen des Sees an. — V. 36*. ἀφέντες τὸν ὄχλον nicht = entlaſſend das Volk (Kloſt.), was von den Jüngern nie geſagt wird, ſondern verlaſſend, indem ſie zu Jeſus in das Schiff ſtiegen. Da Matthäus die vorhergehende Situation durch ſeine Anordnung beſeitigt hat, ſo muß er Jeſus zuerſt einſteigen laſſen. παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ = ſie nahmen ihn zu ſich wie er im Schiffe war, ohne allen weiteren Aufenthalt[2]. Das παραλαμβάνειν hat etwas Auffallendes[3], weil Jeſus ſchon vor den Jüngern im Schiffe war; es erklärt ſich aber durch die Annahme, daß die Jünger, von Jeſus aufgefordert, über den See zu fahren, mit ihm vom Ufer wegfahren, ohne daß er ſich weiter vom Volke verabſchieden kann (Meyer, Kloſt., Weiß). καὶ ἄλλα πλ. und andere Schiffe waren mit ihm, d. h. in ſeinem Gefolge. μετ' αὐτοῦ ſt. μετὰ τοῦ πλοίου αὐτοῦ iſt eine bei Vergleichungen häufige Brachylogie (Krüg. 48, 13, 9; Winer 66, 2, 579). Die Erklärung μετ' αὐτοῦ τοῦ πλοίου (Euthym.) iſt zu verwerfen, da man hiefür πρός oder ἐπί erwarten müßte. Daß aber nicht μετ' αὐτῶν sc. μαθητῶν ſteht iſt begreiflich. Das Geleite gilt Jeſu. Die äußere Anhänglichkeit des Volkes iſt alſo immer noch ſehr bedeutend. Marcus hebt ſie durch dieſen Zuſatz abſichtlich hervor[4].

---

[1] Euthym. ἴσον ἐστὶ τῷ, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, ὡς εἶπε Λουκᾶς. Grot., Fr. Luc.; Janſen: ἡμέρα = tempus.

* Καί . . . δέ hat Tiſch. nach A C² D beibehalten, während Lachm., Trg. δέ nach ℵ B C* L Δ It. Vulg. auslaſſen. Die Verbindung mit καί iſt dem Marcus geläufig, aber die Emendatoren haben gern δέ dafür geſetzt und hier es neben καί interpolirt. Statt πλοιάρια iſt πλοῖα (ℵ A B C D Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen, obwohl πλοίῳ vorangeht und πλοῖον nachfolgt.

[2] Die Erklärung des Euthym.: ὡς ἦν ἀντὶ τοῦ, ὡς ἐκάθητο ἐν τῷ πλοίῳ. ἐν τούτῳ γὰρ καθήμενος ἐδίδασκεν ὡς προείρηται iſt nur in der Modification des Janſ. richtig: sicut erat in navi docens populum . . . significans hoc modo promptam ac celerem executionem discipulorum. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß keine Zurüſtung ſtattfand (Mey., Schegg, Ew.), weil Jeſus überhaupt ſo reiste. Zu ὡς ἦν ἐν vgl. Luc. As. c. 24: κάτω ἀφῆκεν ὡς ἦν ἐν τῷ δεσμῷ. Liv. 27, 43: Cum iis literis, sicut erant, signatis etc. Thuk. 3, 30: ἐμοὶ δοκεῖ πλεῖν ἡμᾶς ἐπὶ Μυτιλήνην πρὶν ἐκπύστους γενέσθαι, ὥσπερ ἔχομεν. Fritzſche p. 146. Krüg. 52, 2, 2 (ſtehenden Fußes). Leucius, Wanderungen des Johannes (Zahn, Acta Joannis 1880 p. 234): ὁ δὲ Ἰωάννης, ὡς εἶχεν, εὐθὺς προσλαβόμενος τὸν Καλλίμαχον ἠσπάζετο λέγων κτλ.

[3] Victor vermeidet dieſe Schwierigkeit einfach, indem er ſagt: τοὺς μὲν οὖν μαθητὰς μεθ' ἑαυτοῦ ἔλαβεν, τοὺς ὄχλους ἀφείς, ἦγουν προπέμψας.

[4] Euthym.: προσέθηκε δὲ περὶ τῶν ἄλλων, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ δεῖξαι θέλων, ὅτι τοῦτο μόνον ἐκλυδωνίσθη κατ' οἰκονομίαν. Da Chryſoſtomus gleichfalls ὄχλοι anweſend denkt und ἄνθρωποι Matth. 8, 27 dadurch erklärt, ſo ſcheinen ſie (auch Janſ.) die Anweſenheit

— V. 37.* λαῖλαψ (nicht λαίλαψ Win. 6, 1, 49 f.), ἀνέμου dient zur Verstärkung: ein heftiger Sturm. Die Griechen verbinden anders [1]. Marcus hebraisirt nach Jon. 1, 4, wie auch V. 41 auf Jon. 1, 10. 16 hinweist. Die Geschichte vom Seesturme hat viel Aehnlichkeit mit dem dort erzählten Ereignisse. Der Ausgang war aber ein entgegengesetzter. Jonas mußte als Opfer in das Meer geworfen werden, Jesus gebot dem Sturme und es entstand große Stille. ἐπιβάλλειν steht, wie oft bei den Griechen, intransitiv; Subject sind die κύματα: die Wellen schlugen in das Schiff, so daß sich das Schiff bereits füllte (zu füllen anfing). Die Vulgata hat das Verbum transitiv genommen: et fluctus mittebat (procella) in navim. — V. 38.** Jesus befand sich auf dem Hintertheile, auf dem Kopfpolster (Kopfkissen) hingestreckt (Buttm. S. 291), schlafend. Weil das Schlafen die Hauptsache ist, so könnte man ἦν mit καθεύδων verbinden (Buttm. S. 268, Schegg), aber da Marcus die Scenen gern malerisch darstellt, so kann er wohl zuerst sagen, wo Jesus war und dann wie er daselbst war, ohne das Schlafen abzuschwächen. Doch ist zuzugeben, daß solche Umschreibungen mit εἶναι im N. T. und namentlich bei Marcus zahlreich vorkommen (13, 25; 15, 43; 9, 4; 14, 54; Winer 45, 5, 326 f.; Buttm. S. 264 ff.). προσκεφάλαιον Kopfkissen (Ezech. 13, 18. 20; Pass.), das Sitzkissen der Matrosen (Cratin. bei Pollux 10, 40), das sich auf dem Hintertheile des Schiffes befand [2]. μέλει τινί ὅτι kommt nur hier im N. T. und Luc. 10, 40 vor. Oefter bei Klassikern (Herod. 9, 72), wie ὅπως, ὡς, ὥστε.

V. 39. Διεγερθείς nicht = nachdem er aufgewacht (Bl., Ew., Volkm., W. Grimm, Scholten), sondern nachdem er aufgestanden war (4, 27). Zu ἐπετίμησε er schalt vgl. Matth. S. 261 [3]. Marcus hat einen schönen Parallelismus, indem er das ἐπετ. und εἶπ. auf Wind und Meer vertheilt und auch beim Erfolg die Windes- und Meeresstille nebeneinander erwähnt. Er führt auch allein die Worte Jesu: σιώπα, πεφίμωσο = schweig, verstumme an und macht dieselben durch die asyndetische Aneinanderreihung desto schöner und energischer (Buttm. S. 344, 32 c.; Kühn. 760, 2 a). An die Jünger (Schleiermacher) können sie natürlich nicht gerichtet sein, sondern nur an das

---

der anderen Schiffe beim Sturme angenommen zu haben. Doch ist diese Annahme nach den Texten wenig wahrscheinlich.

* Μεγάλη steht ℵ^{c} B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vor ἀνέμου; statt τὰ δέ ist καὶ τά (ℵ B C D L Δ) zu lesen. αὐτό (A) ist zu streichen und dafür am Schlusse τὸ πλοῖον (ℵ^{a} B C D L Δ) zu ergänzen.

[1] Ἄνεμος λαίλαπι θεσπεσίῃ Il. 16, 365. Od. 9, 68. ἄνεμος σὺν λαίλαπι πολλῇ, Ζέφυρος σὺν λαίλαπι θύων Il. 17, 57. Od. 12, 40. 8.

** Statt καὶ ἦν αὐτός (A D It. Vulg. Tisch., Trg.) ist καὶ αὐτὸς ἦν zu lesen (ℵ B C L Δ), weil der schlafende Jesus den bewegten Elementen gegenübergestellt wird. ἐπὶ τῇ πρ. ist nur durch spätere Majuskeln bezeugt; ἐν τῇ πρ. ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. διεγείρουσιν (A B^{2} L Lachm.) ist nach διεγερθείς für ἐγείρουσιν gesetzt. Luc. διήγειραν.

[2] Nach Smith, Voyage and shipwreck of St. Paul. London 1848 p. 296 war es das Kopfkissen der Ruderbank, das sonst ὑπηρέσιον hieß. Euthym.: ξύλινον δὲ τοῦτο ἦν, ἐπὶ τῆς πρύμνης κατεσκευασμένον. Theophyl. Darüber ist sonst nichts bekannt.

[3] Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἐπέταξε· φησὶ γὰρ ὁ Μάρκος, ὅτι καὶ εἶπε τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο.

personificirte Meer [1]. φιμόω heißt binden, zuschnüren, das Maul verschließen (durch einen Maulkorb) vgl. 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18 aus Deuter. 25, 4 (חָסַם); übertragen = zum Schweigen bringen, verstummen machen, im Passiv verstummen (1, 25. Matth. 22, 12). Der Imperativ des Perfects zeigt die in sich vollendete Handlung als in ihren Wirkungen fortdauernd an (Winer 43, 4, 295). κοπάζειν sich legen vom Winde (6, 51. Matth. 14, 32. Herod. 7, 191). Gen. 8, 1: ἐκόπασε τὸ ὕδωρ. Jon. 1, 11 ἡ θάλασσα. Auf letzteres bezieht sich καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη und es ward eine große Stille. γαλήνη = tranquillitas maris. — V. 40.* Auch in dieser Anrede an die Jünger hat Marcus wieder eine Zweitheilung. Matthäus läßt die Anrede vorausgehen und hat nur den ersten Theil, doch fügt er noch ὀλιγόπιστοι hinzu, als dessen Erklärung und Steigerung das πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν angesehen werden kann [2], obwohl auch hier wieder an die Vorliebe des Marcus, solche Ausdrücke zu häufen, erinnert werden muß. Lucas hat nur den zweiten Theil, aber in milderer Form: ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν; das steigernde οὕτως nach δειλοί ἐστε hat Marcus gleichfalls allein. δειλοί ἐστε scheint seinen Platz richtiger bei Matthäus vor der Stillung zu haben (Meyer, Weiß), auch pflegt Marcus sonst das Wunder vorzubereiten. Vielleicht verfährt er den Jüngern gegenüber anders, um ihre geringe Fassungskraft anzudeuten. Seine Darstellung erweckt den Gedanken, daß sie auch nach dem Wunder von der Furcht nicht ganz befreit waren. Dieß wird durch V. 41 bestätigt. Bei Matthäus ist aber diese Erscheinung nicht bloß durch die Voranstellung abgeschwächt, sondern auch durch die Einführung eines neuen Subjects (οἱ ἄνθρωποι) und das Verbum ἐθαύμασαν st. ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Die Erklärung des ἐφ. von der Furcht wegen des ihnen von Jesus ausgesprochenen Mißfallens (Weiß) ist gegen den Wortlaut und den Zusammenhang. Daraus wäre eine Beschämung, nicht eine große Furcht erklärlich. καὶ ἔλεγον zeigt ganz bestimmt an, wodurch diese Furcht veranlaßt worden ist. Die Bemerkung, daß das Wunder einen so überwältigenden Eindruck hervorgebracht hat, paßt gut in die Darstellung des Marcus. Das große Ereigniß und die noch unzulängliche Einsicht der Jünger haben zusammengewirkt, um in den Jüngern die Allmacht des Herrn zum Bewußtsein zu bringen. — V. 41.** Die Verbindung des Verbums mit dem Accusativ des inneren Objects ist auch im Griechischen sehr gebräuchlich, weil aber dieses Object nur den Verbalbegriff substantivisch

---

[1] Hier. zu Matth. 8, 26: et ex hoc loco intellegimus quod omnes creaturae sentiant creatorem. Quibus enim increpatur (quas increpavit), et quibus imperatur (imperavit), sentiunt imperantem: non errore haereticorum, quia omnia putant animantia; sed maiestate conditoris, quae apud nos insensibilia, illi sensibilia sunt. Beda.

* Οὕτως (A C Syr. Goth., Tisch.) ist beizubehalten, weil die Weglassung durch Matthäus und das Streben nach Abschwächung erklärlich ist. Dasselbe gilt von πῶς οὐκ, wofür ℵ B D L Δ It. Vulg. Lachm., Trg. οὔπω lesen.

[2] Schegg glaubt, das echthebräische „Kleingläubige" hätte man im Griechischen leicht mißverstehen können (Luc. 8, 25, IV S. 403). πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν dürfte aber anstößiger sein.

** Ὁ ἄνεμος ist dem nach Matthäus conformirten οἱ ἄνεμοι (D) vorzuziehen. αὐτῷ ὑπακούει lesen ℵ* C Δ Tisch., ὑπακούει αὐτῷ ℵ^{c} B L Trg., ὑπακούουσιν αὐτῷ A Lachm. mit der Rec. Der Plural ist aus den Parallelen.

bezeichnet, so wird er nur angewandt, wenn der Begriff durch einen Genitiv oder ein Beiwort erweitert werden soll (vgl. Luc. 2, 9. 1 Macc. 10, 8. Winer 32, 2, 210). ἄρα = sonach, quae quum ita sint, wird in der späteren Gräcität auch bei strenger logischer Folgerung gebraucht. In Fragen weist es auf eine vorher referirte Aeußerung oder Thatsache hin (Winer 53, 8 a, 414). τίς ἄρα = wer also? deutet eine Verlegenheit des Fragenden in Ansehung der aufzustellenden Frage oder Zweifel desselben an der Entscheidung oder die Erwartung einer überraschenden Antwort an (Kühn. 833, 2 c.)

Indem ich in Betreff der allegorischen Deutung unserer Erzählung von der Geschichte der Kirche auf Matth. S. 262 verweise, will ich hier nur eine von Beda gezogene Parallele erwähnen. Er vergleicht das Schlafen und Aufwachen des Herrn mit seinem Tode und seiner Auferstehung. Als Jesus die „puppim" des Kreuzes bestieg, um den Todesschlaf zu empfangen, erhoben sich die Wogen der schmähenden Verfolger, wodurch zwar sein Ruhm nicht erschüttert, aber die Schwachheit der Jünger getroffen und gefährdet wurde. Deßhalb verlangten sie, nachdem sie den Tod des Herrn geschaut hatten, mit den heißesten Wünschen seine Auferstehung, daß nicht durch längere Verzögerung ihr Sinn (mens) dem geistigen Tode anheimfalle. Jesus hat daher durch seine Auferstehung den Stolz des Teufels vernichtet, indem er durch den Tod den, welcher die Herrschaft des Todes hatte, zerstörte. Aber die Jünger hat er nach seiner Auferstehung gleichfalls wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit getadelt (Marc. 16, 14): ac si per metaphoram navigii diceret: nonne oportuit Christum soporari, verrentibus undique fluctibus navem in qua dormiebat, et ita expergefactum sedatis extemplo tumidis gurgitum aestibus, divinitatis suae cunctis patefacere virtutem?

§ 23.

Die Heilung des Besessenen von Gerasa.

5, 1—20 (Matth. 8, 28—34. Luc. 8, 26—39).

Hatte Marcus in dem Berichte über die Stillung des Seesturmes einen Beweis für die selbst die Jünger überraschende Macht Jesu über die Natur geliefert, so fügt er jetzt demselben einen nicht weniger entscheidenden Beweis für seine unbeschränkte Macht über die Dämonenwelt bei. Denn der Besessene hatte den höchsten Grad der Besessenheit erreicht. Da die Heilung in einem vorzugsweise von Heiden bewohnten Lande vor sich ging, ohne daß sie Jesus zur Verkündigung des Evangeliums daselbst benützte, so wurde damit den Aposteln die Lehre gegeben, daß die Verbreitung der neuen Lehre unter den Heiden zwar nothwendig, aber von andern auszuführen sei und die Leser des Marcus erkannten daraus, daß sie, wenn sie durch die Sendboten des Herrn das Evangelium erhielten, wenigstens keine Ausnahmsstellung einnahmen, vielmehr der allgemeinen Regel unterworfen waren. Darin ist auch der Grund zu suchen, warum Marcus diese Heilung so ausführlich berichtet[1]

[1] Schegg (1, 146) erklärt dieß aus der häufigen Erzählung des Geheilten, denn solche Scenen erdichte man nicht. Letzteres ist richtig, aber hätten die andern Synop-

und nur den einen Kranken nennt, welcher von Jesus mit der Verkündigung des Wunders betraut worden ist. Wie aber die Stillung des Sturmes für die Jünger eine Aufforderung zum Vertrauen auf den allmächtigen und zur Hülfe der Gläubigen bereiten Erlöser war, so erhalten sie in der Heilung des Besessenen das Unterpfand für den endlichen Sieg ihrer Sache gegen alle Mächte der Hölle.

V. 1.* Was die Catenen und späteren Griechen über das Ziel der Reise sagen, ist fast wörtlich aus Origenes (Matth. S. 263), dem überhaupt die dritte Lesart ihren Ursprung verdankt. Marcus setzt hier zu τὸ πέραν die nähere Bestimmung durch den Genitiv hinzu (Luc. 8, 22. Xen. An. 3, 5, 2: τὸ πέραν τοῦ ποταμοῦ). — V. 2.** Der Genitiv absolutus ist in seiner ursprünglichen Anwendung eigentlich ein Genitiv der Zeitbestimmung und diese tritt auch hier hervor. Dieser Charakter wird noch durch die scheinbar unregelmäßige Stellung gesteigert, da man wegen des αὐτῷ den Dativ erwartet. Doch ist diese Construction auch sonst üblich, theils weil man beim Anfange des Satzes noch nicht an das Hauptverbum dachte, theils weil die regelmäßigere Construction häufig den Ausdruck schwerfällig machen würde, theils weil der Gedanke nicht bloß als Prädicat eines Begriffes, sondern als selbständige Vorstellung erscheint[1]. ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκ. vgl. 1, 23 (hebr. אִישׁ בְּ). Das alsbaldige Entgegengehen deutet schon die Erkenntniß des Geistes vom nahenden Gottessohne an. — V. 3.*** V. 3—5 sind eine Digression, welche die große Heftigkeit der Besessenheit schildern soll. Die Construction ist, namentlich von V. 4 an, ziemlich schleppend. Dieß ist aber bei Marcus nicht befremdlich und kann nicht zu einer Unterscheidung zwischen Urrelation und Bearbeitung (Weiß) berechtigen. Matthäus schreibt nur: χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης, das aber nicht auf die Mehrzahl der Dämonen, aus welchen Matthäus 2 Besessene gemacht haben soll, sondern auf den heftigen Charakter der Besessenheit, welcher sich in der Tobsucht und Tücke zeigte, zu beziehen ist. Denn dieß verlangt der Zusatz ὥστε κτλ., „der das χαλεποί in der Weise der neueren Exegeten interpretirte"

---

tiker dadurch nicht ebenso in den Stand gesetzt sein müssen, einen genauen Bericht zu geben? Folglich entscheidet doch die Vorliebe des Marcus für malerische Ausführung und dramatische Darstellung für die Aufnahme der Details, aber nicht für die Erfindung.

* Ἦλθον ist nach ℵ A B D Lachm., Tisch., Trg. beizubehalten. Statt Γαδαρηνῶν (vgl. Matth. S. 263) lesen ℵ* B D It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg. Γερασηνῶν, das auch dem Γεργεσηνῶν (L U Δ, einige Verss. Epiph., Theophyl.: τὰ ἀκριβέστερα τῶν ἀντιγράφων εἰς τὴν χώραν Γεργεσηνῶν ἔχει) vorzuziehen ist.

** Ἐξελθόντι αὐτῷ ist nach dem folgenden αὐτῷ conformirt (6, 54. 11, 12. Matth. 8, 1. 5. 28); ἐξελθόντος αὐτοῦ ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg. Für εὐθέως lies mit ℵ C L Δ Tisch. εὐθύς; B It. Lachm. lassen es nach den Parallelen aus; Trg. [ ]. ἀπήντησε (A) ist zu wenig bezeugt, obwohl ὑπήντησε (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) aus Matthäus sein könnte.

[1] Win. 30, 11, 195. Buttm. S. 270, 2, a. Krüg. 47, 4, 2.

*** Statt μνημείοις (D) lies μνήμασιν (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.), statt οὔτε (A) οὐδέ (vgl. 3, 20. Win. 55, 6, 456). ἁλύσεσιν (ℵ A C² D Δ) ist aus V. 4, ἁλύσει (B C* L Lachm., Tisch., Trg.). Vor οὐδείς ist οὐκέτι zu setzen (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), obwohl es wegen V. 4 Correctur sein könnte. ἠδύνατο (B C²) ist gering bezeugt, ἐδύνατο.

(Weiß). Dieser Gedanke ist von Marcus weiter ausgeführt und die Pointe ist nur dann durchaus verschieden, wenn man das Ganze bloß als Erklärung für die Notiz, daß er in Höhlen gewohnt hat und daraus hervorgekommen sei (Kloſt., Weiß), ansieht, wozu man aber nicht berechtigt ist, da der Relativsatz alsbald von selbständigen Sätzen abgelöst wird und die Notiz selbst bloß die Schilderung einleiten soll, deren ersten Strich sie selbst bildet. Der Artikel vor κατοικ. steht statt des Possessivpronomens. Er bezeichnet im Griechischen öfters das Gebührende, Erforderliche (Röm. 4, 4; 9, 22. Luc. 18, 15. Winer 18, 2 b, 103. Krüg. 50, 2, 4). Die längere Dauer (Fritzsche) ist zwar durch Lucas bestätigt (8, 27), aber hier, wo es sich um die Beschreibung des schrecklichen Zustandes handelt, nicht betont. οὐκέτι nicht einmal mehr mit einer Kette u. s. w. Früher muß die Bändigung und Fesselung noch möglich gewesen sein. Die Verneinungspartikeln werden im Griechischen gern gehäuft, um der Hauptnegation mehr Entschiedenheit, dem Satze in allen seinen Theilen den verneinenden Charakter zu geben, wie man es auch in der Volkssprache gewöhnt ist. Besonders häufen die Griechen die Negationen, wo dem negativen Satze noch zur nothwendigen oder rhetorischen Erweiterung die Begriffe jeder, jedesmal, jederzeit, überall beigegeben werden. Dieß ist hier der Fall[1]. ἄλυσις[2] = Bedrängniß, Angst (Galen); ἅλυσις = Kette, Band. — V. 4.* διὰ τὸ αὐτόν κτλ. deßhalb weil er oft mit Fußfesseln und (Hand-) Ketten gebunden worden war. Der Infinitiv wird im N. T. und bei den Griechen oft mit Präpositionen verbunden und muß dann den Artikel haben (Winer 44, 6, 308 f. Krüg. 50, 6, 2. 3). πέδη die Fußfessel, Fußschelle, gewöhnlich im Plural (Pass. 2, 778). ἅλυσις hat zwar sonst die specielle Bedeutung: Handfessel nicht, muß aber schon wegen der πέδαι so erklärt werden. An einen andern Theil des Leibes können die Ketten kaum angelegt gewesen sein (Meyer, Weiß), da der Besessene nicht angekettet war. Mit διεσπάσθαι wechselt das Subject, weßhalb Minuskeln lesen: διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδας καὶ ἁλύσεις, αἷς ἔδησαν αὐτόν, διεσπακέναι καὶ συντετριφέναι. Im Deutschen behält man besser dasselbe Subject bei und übersetzt: weil er die Ketten zerrissen und die Fußschellen zerrieben hatte. συντετρῖφθαι (nicht συντετρίφθαι vgl. Krüg. 40, p. 193) scheint auf nichteiserne Fußschellen hinzuweisen. Die compedes der Römer bestanden in der Regel aus Holz. Lucas sagt einfacher: διαρήσσων τὰ δεσμά. Mit καὶ οὐδείς κτλ. löst sich die Construction anakoluthisch in einen directen Satz auf, der allerdings dem Schlußsatze in V. 3 entspricht, aber doch eine Folgerung aus διά κτλ. ist, wie auch ἰσχύειν = stark, kräftig sein, eine Steigerung zu δύνασθαι anzeigt. — V. 5. διαπαντός immer wird durch νυκτὸς καὶ ἡμέρας (4, 27) näher bestimmt. Diese Genitive allein würden nicht die Dauer, sondern bloß den Zeitpunkt

---

[1] Luc. 23, 53. Win. 55, 9, 456. Bäuml. 655. Krüg. 67, 12.

[2] Gewöhnlich wird das Wort von α pr. und λύω = unauflösliches Band abgeleitet (Pass., W. Grimm), wahrscheinlicher ist aber die Ableitung von εἵλω, ἕλω, εἱλέω (Curtius, Buttm., Schegg) = bedrängen, einschließen, das ursprünglich Digamma hatte (Krüg. II, 11, 1, 1), welches dann einer verschiedenen Aspirirung (ἅλ., ἅλ.) Platz machte. Curtius (Grundzüge der griech. Etymologie 3. A. 1869 S. 502) aspirirt bloß ἅλυσις = Kette, Bedrängniß.

* Αὐτόν ist nicht vor ἴσχυον (E F G), sondern nach demselben zu setzen.

angeben. Marcus will aber nicht den beſtändigen Aufenthalt in den Gräbern und auf den Bergen (Fritzſche, Meyer), ſondern das fortwährende Schreien und Schlagen (ἦν κράζων καὶ κτλ. Buttm. 266, 24, b; nicht ἦν, κράζων Fritzſche) nachdrücklich hervorheben (Schegg). Dieß wurde noch auffallender, wenn er auf die Berge ging, weil es weiterhin gehört wurde. Das Schlagen mit Steinen verräth einen hohen Grad von Tobſucht.

V. 6.* Den Pleonasmus ἀπὸ μακρόθεν hat Marcus auch 14, 54; 15, 40 (Matth. 26, 58 S. 527). Der Beſeſſene, welcher ſich mit dem Dämon identificirte, erkannte, ſobald er Jeſus von ferne ſah, die Macht in ihm, die böſen Geiſter zu verderben, und lief ihm entgegen, um ſich ein mildes Gericht zu erbitten. Marcus hat προσκυνεῖν nur noch 15, 19 und wollte hier damit beweiſen, daß der Beſeſſene die göttliche Hoheit Chriſti erkannte. Im Folgenden motivirt er nun ſehr ſchön, wie die unreinen Geiſter ſchließlich zur Bitte kamen, in die Schweine fahren zu dürfen. — V. 7.** Zu τί ἐμοὶ καὶ σοί was iſt zwiſchen mir und dir vgl. 1, 24. τοῦ ὑψίστου des Höchſten (Luc. 8, 28. Apg. 17, 17. Hebr. 7, 1) iſt Bezeichnung Gottes[1], der in der Höhe wohnt. ὁρκίζω kommt noch Apg. 19, 13 (und 1 Theſſ. 5, 27 t. vulg.) in dem Sinne von beſchwören = dringend bitten mit doppeltem Accuſativ vor. Die LXX ſetzen es für הִשְׁבִּיעַ (1 Kön. 2, 42. 2 Chron. 36, 13). Die Griechen gebrauchen das Wort für: beſchwören laſſen, zum Schwur bringen (Xen. conv. 4, 10. Demoſth. p. 235 E. Paſſ.). Das Beſchwören bei Gott entſpricht der Anrede: Sohn Gottes. μή με βασανίσῃς = quäle mich nicht ſagt der Dämon, welcher ſich mit dem Beſeſſenen identificirt, ſo daß der letztere im Folgenden als redend vorausgeſetzt wird. Das Quälen geht nicht auf die mit dem Austreiben für den Beſeſſenen verbundenen Schmerzen, ſondern auf die Qual des böſen Geiſtes, welche ihm durch die Vertreibung aus der Menſchenwelt bereitet wird (Victor, Theophyl., Beda, Janſ.). — V. 8. ἔλεγεν γάρ iſt eine nachträgliche Begründung für die vorangehende Bitte. Die Worte ſind vorher geſprochen worden, ohne daß deßhalb das Imperfect für das Plusquamperfect genommen werden muß. Auffallen könnte es, daß gegen die Regel der Geiſt nicht ſogleich ausfuhr, ſondern nur die Nothwendigkeit auszufahren erkannte, aber mit Jeſus noch in Unterhandlungen eintrat. Das imperfectum de conatu (Weiß) genügt nicht zur Erklärung. Wahrſcheinlich wählte Jeſus dieſen Gang um der Jünger willen. Der Nominativ in der Anrede (τὸ πνεῦμα) oder als Zuruf oder Befehl ſteht häufig (Winer 29, 2, 172). — V. 9.*** Durch die Frage

---

* Lies καὶ ἰδών für ἰδὼν δέ nach ℵ B C L Δ Tiſch., Trg. προσεκύνησε αὐτῷ ℵ D Tiſch., Trg. könnte doch eine Correctur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des N. T. ſein, da man ſchwerlich nach dem griech. Sprachgebrauch προσ. αὐτόν (A B C L Δ) corrigirte.

** Für εἶπε (D It. Vulg. aus Lucas) iſt λέγει aufzunehmen.

[1] Hebräiſch: עֶלְיוֹן Pſ. 21, 8; אֵל ע׳ Gen. 14, 18; אֱלֹהִים ע׳ Pſ. 57, 3; יְהוָה ע׳ Pſ. 47, 3. Die Griechen ſagen: Ζεὺς ὕψιστος (Pind. nem. 1, 90. 11, 2. Aeſchyl. Eum. 28. Vgl. Grimm, Paſſ.).

*** Statt σοὶ ὄνομα lies ὀν. σοι (ℵ A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) und ſtatt ἀπεκρίθη λέγων lies λέγει αὐτῷ nach denſelben Zeugen. λεγιών (ℵ* B* C D L Δ Verss. Lachm., Tiſch., Trg.), nicht λεγεών.

nach dem Namen ſoll der Dämon ſelbſt zur Angabe der Vielheit der Geiſter gezwungen werden. Schon in der Anrede πνεῦμα ἀκάθαρτον ſind die Geiſter als einheitlicher Complex einer Anzahl von Individualitäten zuſammengefaßt worden. Als ſolcher werden ſie auch hier gefragt und antworten. Deßhalb iſt nicht anzunehmen, daß einer für die vielen (Janſen., Schöttg.) oder daß der Beſeſſene im Namen der Geiſter geſprochen habe, ſondern die zur Einheit zuſammengefaßte Menge der Geiſter iſt Subject. Dieß hat zwar etwas Geheimnißvolles und Grauenhaftes, aber anders kann überhaupt die Beſeſſenheit eines Menſchen von vielen Geiſtern nicht aufgefaßt werden. So erklärt ſich auch ὅτι πολλοί ἐσμεν = denn unſer ſind viele am beſten. Im Munde des Beſeſſenen wäre dieſe Antwort ſchwer begreiflich[1]. Das Organ der Geiſter war er ſelbſtverſtändlich. Das auch ins Talmudiſche übergegangene Wort λεγιών (לגיון Buxtorf, Lex. talm. p. 1123. Lightf. p. 612 sq.) iſt offenbar aus dem Lateiniſchen entlehnt und dient zur Bezeichnung einer großen Menge, die zur Einheit vereinigt iſt. — V. 10.* Subject iſt wieder der Dämon Luc. 8, 31: παρεκάλουν. V. 12: παρεκάλεσαν, wo das Subject οἱ δαίμονες ſind (vgl. die kritiſche Anmerkung), die wegen der Auflöſung des Complexes vor dem Einfahren in die Schweineherde genannt werden müſſen. Der adverbiale Accuſativ πολλά = häufig, viel iſt gut griechiſch (Krüg. 46, 3, 2) und deßhalb nicht auf הֵרַבֵּה (Delitzſch) zurückzuführen. ἔξω τῆς χώρας, wo ἔξω = ἐκ genommen wird (אֶל־מִחוּץ לְ Lev. 4, 12) wird entweder wörtlich = aus dem Lande oder gewöhnlich nach Lucas = εἰς τὴν ἄβυσσον erklärt[2], oder es wird ohne Vermittlung beides angenommen[3]. Die Begründung für das Erſte beſteht in der Vorausſetzung, daß die Dämonen eine größere Anhänglichkeit an beſtimmte Gegenden haben (Janſen.: diversi daemones ad diversas regiones magis afficiuntur), und beſonders an ſolche, in welchen ſie in Folge langer Gewohnheit die Sitten kennen und größere Ausſicht zu ſchaden haben (Janſen., Fr. Luc., Meyer, Weiß). Dieß konnte aber in den von Heiden und apoſtatiſchen Juden bewohnten Gegenden der Fall ſein (Grot.). Bei der zweiten Erklärung iſt die begreifliche Abneigung gegen den Aufenthalt in der Hölle maßgebend. Beide Erklärungen laſſen ſich aber durch die naheliegende Annahme vereinigen, daß die böſen Geiſter bei Jeſus vorausſetzen mußten, er werde ſie, wenn er ſie aus dem Lande vertreibe, von der Erde vertreiben, alſo in die Hölle ſtürzen. Die Frage, ob es örtlich böſe Geiſter gebe, welche außer dem beſtimmten Raume keine Macht haben nach Analogie der Schutzengel einzelner Länder (Dan. 10, 13. 21; Grotius[4], Olš-

---

[1] Euthym.: τὸν ἄνθρωπον μὲν ἐπηρώτα· πρὸς τὸ πλῆθος δὲ τῶν ἐν αὐτῷ δαιμόνων διέβαινεν ἡ ἐρώτησις. διὸ καὶ τὸ πλῆθος τούτων ἀπεκρίθη.

* Αὐτούς der Rec. iſt nach πολλοί ἐσμεν, αὐτόν (ℵ L) nach παρεκάλει αὐτόν conformirt, αὐτά (B C Δ Tiſch., Trg.).

[2] Victor: ἔξω τῆς γῆς, μηδὲ ὅπου οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Beda.

[3] Euthym.: εἰκὸς γὰρ καὶ περὶ τούτου κἀκείνου παρακαλεῖν. Janſ.: duo intellegendum est petiisse daemones: unum ne expellerentur extra regionem: alterum ne mitterentur in abyssum.

[4] Mit Berufung auf Tert. de spect. c. 26: nam et exemplum accidit Domino teste eius mulieris quae theatrum adiit, et inde cum daemonio rediit. Itaque in

hausen, Schegg), kann man deßhalb ganz dahin gestellt sein lassen. — V. 11.* Marcus hat ἐκεῖ, um das Verlangen der Dämonen zu motiviren. Es wird durch πρὸς τῷ ὄρει näher erklärt und damit zugleich das Hinabstürzen vorbereitet. Aber trotz dieser Bestimmung kann Matthäus die ebenso relative Angabe μακράν beifügen[1], die Vorstellung ist bei beiden verschieden. Hier ist die Herde eine günstige Gelegenheit, dort die letzte Zuflucht. πρός c. Dativ = bei, an, in (unmittelbarer) Nähe (Winer 48, 369). Lucas setzt dafür ἐν ὄρει. Schon Augustinus gleicht dieß dadurch aus, daß ein Theil der Herde unten gewesen sei. Marcus will die am Berge hin weidende Herde anschaulich darstellen. — V. 12.** Marcus läßt hier die Dämonen im Plural sprechen, obwohl sie nirgends als Subject ausdrücklich genannt sind, weil die Mehrzahl der Schweine die Mehrzahl der Geister voraussetzt. Geschähe es bloß, weil er jetzt in den Tenor seiner Quelle einlenkt (Weiß), welche von vornherein nur die Dämonen selbst aus dem Besessenen reden ließ, so müßte er dieselbe doch eigenthümlich benützen, wenn er seine eigene Aenderung nicht bemerkt hätte. ἵνα κτλ. ist eine nicht gerade nothwendige Erklärung zu πέμψον, insofern es sich von selbst versteht, daß sie nicht bloß unter, sondern in die Schweine fahren wollen. Lucas mildert wieder: ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰς ἐκείνους εἰσελθεῖν, das eine richtige Erklärung ist, da Griechen und Lateiner die Worte δεῖν, δύνασθαι, θέλειν, ἐξεῖναι, debere, licere gern ausließen (Fritzsche). εἰσελθεῖν drückt das freie Besitzergreifen aus, aber ohne den Gegensatz des Gefesseltsein (Schegg), denn wir finden nirgends einen Geist an ein Geschöpf gebannt, sondern immer letzteres vom Geiste beherrscht. Die beiden Bitten, sie nicht in den Abgrund zu verstoßen und sie in die Schweine fahren zu lassen, sind nicht auf verschiedene Willen (Schegg) zurückzuführen, denn die eine ist die Folge der andern. Da sie nicht hoffen durften, Jesus werde sie in andere Menschen fahren lassen, so wollten sie lieber in die Thiere als in den Abgrund, um auch an diesen ihre Zerstörungswuth auszulassen[2]. — V. 13.*** Während bei Matthäus ὑπάγετε, selbst wenn es rein imperativisch und nicht concessiv genommen wird, keine Erlaubniß, sondern nur einen Befehl, aus

---

exorcismo cum oneraretur immundus spiritus, quod ausus esset fidelem adgredi: constanter et iustissime quidem (inquit) feci, in meo eam inveni. Dieß ist aber erklärlich!

* Πρὸς τὰ ὄρη nur in Min., πρὸς τῷ ὄρει in allen Majuskeln; βοσκομένη ist dem βοσκομένων (ℵ° A L Δ) vorzuziehen.

[1] Daß Matthäus irrig μακράν für οὐ μακράν geschrieben habe (Scholten S. 71) ist eine einfache Erklärung!

** Παρεκάλεσαν ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.; παρεκάλουν ist aus Matth. (A D It. Vulg.). οἱ δαίμονες (K M It. Vulg.) und πάντες οἱ δαιμ. (A E Mjsc.) sind Ergänzungen des Subjects. Nach ℵ B C L Δ Tisch., Trg. ist αὐτὸν λέγοντες zu lesen.

[2] Klostermann schließt daraus (S. 109), daß die Dämonen dem N. T. weder Geister verstorbener Menschen oder Riesen (Weizs. S. 375), noch ihrer selbst mächtige Geistwesen, sondern eben dasselbe auf geistigem Gebiete sind, was die Schmarotzer auf vegetativem und animalischem. Sie können nur wirksam sein in lebendigen Organismen, und zu einer Art von Selbstbewußtsein und denkendem Wollen sich nur steigern in der vernünftigen Kreatur.

*** Εὐθέως ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵ B C L Δ Tisch., Trg., ἦσαν δέ vor ὡς δισχίλιοι fehlt ℵ B C* D L Δ It. Vulg. Tisch., Trg.

dem Menschen zu gehen, enthält, erwähnt Marcus die Erlaubniß besonders (vgl. Matth. S. 265). ἐπιτρέπειν ohne Object (1 Kor. 16, 7. Hebr. 6, 3. Pass. 1, 1129, 1). Der Bitte in V. 12 πέμψον entspricht das ἐπιτρ. nicht genau. Marcus wollte dem Herrn das πέμπειν εἰς τοὺς χοίρους nicht zuschreiben, das in D (ἔπεμψεν) aus V. 12 hereingekommen ist. Dagegen paßt εἰσῆλθον gut zu εἰσέλθωμεν[1]. Nach den alten Erklärern gab Jesus die Erlaubniß, damit die Bewohner jener Gegend die Macht der Dämonen und des sie besiegenden Gottessohnes kennen lernten (Chrys., Vict., Hier., Beda). Seit Euthymius kam eine ganze Reihe weiterer Gründe auf[2]. Marcus gibt die Zahl an, um den Eindruck zu erhöhen. Dieselbe ist approximativ, wurde aber wohl so von den Hirten angegeben, welche um ihre Herde jammerten. Da die Bewohner des Ostjordanlands hauptsächlich auf ihre Herden angewiesen waren, so ist sie nicht zu groß. πνίγεσθαι vom Ertrinken im Wasser (Xen. An. 5, 7, 25. Jos. Antt. 10, 7, 5)[3].

V. 14.* Zu ἀπήγγειλαν εἰς vgl. 1, 39[4]. ἀγροί Höfe, Meiereien, vgl. 6, 39. Luc. 9, 12. ἦλθον nämlich die Städter und Landbewohner. Damit ist nicht das Kommen zu Jesus gemeint, denn dieß gäbe mit V. 15 einen unerträglichen Pleonasmus, sondern überhaupt das Herauskommen. τί ἐστιν τὸ γεγονός; was das Vorgefallene sei; besser: was geschehen sei (1, 27. Luc. 19, 3. Gal. 6, 11. Winer 41, 4, 280. Buttm. S. 216). — V. 15.** Marcus gibt wieder eine anziehende Schilderung der ganzen Situation bei der Ankunft der Leute. Jesus hat sich gesetzt, neben ihm saß der Geheilte, welcher keine Spur mehr von seiner Besessenheit zeigte, sondern sich ganz vernünftig mit Jesus und seinen Jüngern unterredete. καὶ ἔρχονται ist das an ἦλθον ἰδεῖν anknüpfende schildernde Präsens. Sie mußten zu Jesus hin, denn sie konnten nur bei den in seiner Nähe befindlichen Leuten Näheres über den Vorgang erfahren. ἱματισμένον angekleidet von ἱματίζω, das außer Luc. 8, 35 nirgends mehr vorkommt. Es setzt voraus, daß der Kranke vorher nackt war. Lucas hat diese Voraussetzung nicht dem Leser überlassen, sondern bemerkt: καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον, so daß bei ihm ἱματισμένον vollständig motivirt ist. Dieß machen sich die Griesbachianer zu

---

[1] Daher sagt Fritzsche p. 167: Marcus autem suum librum ex Matthaei et Lucae commentariis composuisse ita apertum est, ut qui neget aut caecutiat aut praeiudicio improbe ducatur necesse sit.

[2] Jans.: 1) um die Vielheit der Dämonen zu beweisen; 2) um die Leugner der Existenz der Dämonen, zu denen die Sadducäer zählten, zu überführen; 3) um den Schutz Gottes, welcher auch den Besessenen noch zu theil wurde, zu offenbaren; 4) um die jüdischen Besitzer der Schweine, welche sich gegen das mosaische Gesetz verfehlten, zu bestrafen; 5) um zu beweisen, daß er zum Heil der Menschen gekommen sei, sich also um das Wohl der Schweine nicht kümmere, wenn es sich um eine Seele handle.

[3] Πνίγω geht wahrscheinlich von der Grundvorstellung „ich mache schnaufen" aus (Curtius S. 262. 653).

* Οἱ δὲ βοσκ. (Π It. Vulg.) ist Emendation für καὶ οἱ β., ἀνήγγειλαν (E F Δ) für ἀπήγγειλαν. ἐξῆλθον (ℵ* C D Δ It. Vulg.) ist aus Lucas für ἦλθον.

[4] Luk. 8, 34 und Matth. 8, 33 mit dem Accusativ der Sache vgl. Xen. An. 6, 4, 25. Jos. Antt. 5, 11, 3. εἰς τοὺς ἀνθρώπους Am. 4, 13.

** Vor ἱματισμένον fehlt καί ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. λεγιῶνα ℵ* B L Δ Lachm., Tisch., Trg.

Nutzen, um die Abhängigkeit des Marcus von Lucas zu beweisen (Fritzsche, Baur); mit ebenso viel Recht als die Vertreter der Marcushypothese die bessere Motivirung des Lucas durch eine Anticipation erklären[1]. Wenn Lucas, falls er den Marcus vor sich gehabt hat, denselben nicht besser verstanden hätte, so wäre er in der That ein schlechter Interpret gewesen. Da aber Marcus kein Wort über die Nichtbekleidung sagt, so haben wir kein Recht, eine Erklärung aus seinem Zusammenhange für die allein richtige hinzustellen. Es ist gerade so leicht möglich, daß sich der Besessene wie keine Fesseln, so auch keine Kleider anlegen ließ. Aber das sonst unbekannte ἱματισμένος weist jedenfalls auf irgend eine Abhängigkeit hin. Die Participien ἱματ. und σωφρ. sind dem καθήμενον subordinirt (Winer 45, 2, 323. Buttm. 255, 12), weßhalb auch καί vor ἱματ. nicht echt sein kann. Dagegen vertritt τὸν ἐσχηκότα wie schon der Artikel verräth, einen Relativsatz, hat also adjective oder attributive Bedeutung (Buttm. 253, 9). Der Zusatz fehlt in den lateinischen Codices, weil sie ihn nach δαιμονιζόμενον für überflüssig hielten (Erasmus)[2]. Er steigert aber den Gegensatz, so daß καὶ ἐφοβήθησαν begreiflich wird[3]. — V. 16. διηγήσαντο οἱ ἰδόντες die welche es gesehen hatten, erzählten ihnen. Nach Matthäus war dieß schon durch die Hirten geschehen. πῶς ἐγένετο wie es geschah, ist von διηγ., nicht von ἰδεῖν abhängig (Apg. 9, 27; 12, 17), denn dafür spricht schon das durch καί verbundene περί, welches zu διηγ. zu beziehen ist (vgl. Hebr. 11, 32; τινὶ περί τινος Luc. dial. mort. 15, 1). καὶ περὶ τῶν χοίρων und über die Schweine (Euthym.: πῶς οὗτοι ἀπώλοντο). γίνεσθαί τινι = לְ הָיָה. — V. 17. ἤρξαντο hat hier keinen Nachdruck. Der Gegensatz zur Furcht (Meyer) oder der sogleich erfolgten Abreise (Fritzsche) scheitert an dem Fehlen des εὐθύς. Nachdem sie den Hergang des Ereignisses gehört hatten, fingen sie eben an zu bitten, wie Marcus mit seinem ἤρξαντο gern einleitet. Sie fürchteten weiteren Schaden bei längerem Aufenthalte Jesu (Klost., Weiß). Wenn somit beim Volke für die Wunderwirksamkeit Jesu die erste Unempfänglichkeit begegnet, so ist doch zu beachten, daß die Leute nicht selbst beim Wunder zugegen waren, noch Jesus gehört hatten, und in Schaden gekommen waren. Jesus wollte sich mit ihnen nicht näher einlassen, da er sich in einer seinem eigentlichen Wirkungskreise fremden Gegend befand und die noch unzulängliche Disposition der Leute kannte. Doch hatte er denselben hinlänglich Veranlassung zum Nachdenken gegeben, das durch die

---

[1] „Weil Marcus V. 15 voraussetzt, daß er früher nackend gewesen und zwar gewiß nicht, weil er kein Kleid anzog, sondern weil er bei den mannigfachen Versuchen, ihn zu fesseln, sich in der Wuth die Kleider mit heruntergerissen hat" (Weiß). Weit vorsichtiger lautet es bei Meyer-Weiß: „In beiderlei Weise konnte erzählt werden, ohne daß die letztere (des Lucas) nothwendig den nacharbeitenden (Wilke) oder aber die erstere (des Marcus) den seinen Vorgänger (ungenau) benützenden Berichterstatter verräth (Fritzsche, de W. und Mey., auch Baur), wie denn auch die Annahme, daß ursprünglich im M. V. 3 ein Zusatz wie Luc. 8, 27 gestanden habe (Ewald) entbehrlich ist." — Daraus erhellt zur Genüge, wie schwankend der Boden ist.

[2] At repetitur ad emphasim miraculi esse iam sanae mentis, qui non solum fuerit obnoxius daemonio, verum etiam legioni daemonum.

[3] Weniger glücklich erklärt Euthym.: ἐδεδοίκεσαν γάρ, μήτι κακὸν καὶ εἰς αὐτοὺς οἱ δαίμονες ἐκβληθέντες δράσωσιν. Denn diese Erwägung kommt erst nachher. Victor: καὶ ἐξεπλάγησαν ἐπὶ τῷ γενομένῳ.

Verkündigung des Geheilten noch befördert wurde[1]. — V. 18.* Als der Geheilte Jeſus einſteigen ſah, wurde es ihm ſchwer, ſich von ſeinem Wohlthäter zu trennen. Die Dankbarkeit bewog ihn zur Bitte, Jeſus begleiten zu dürfen (Beda). Die Furcht vor der Rückkehr der Dämonen (Vict., Euthym., Theophyl., Grot.) kann jedenfalls nicht das einzige Motiv gebildet haben, da er aus dem Untergange der Thiere ſchließen mußte, daß dieſelben vollſtändig verjagt waren. Wenn man das Benehmen der Jünger bei ähnlichen Gelegenheiten berückſichtigt, ſo darf aber die Furcht nicht ganz ausgeſchloſſen werden (Janſen., Mald.). ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ bezeichnet nicht die gewöhnliche Begleitung, ſondern die Nachfolge als Jünger (3, 14)[2]. — V. 19.** Zu οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν iſt ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ zu ergänzen. Jeſus ließ ihn gar nicht in ſeine Begleitung eintreten. Den Grund braucht man nicht zugleich in der Abſicht zu ſuchen, ihm die Furcht vor der Rückkehr der Dämonen zu benehmen (Euthym., Theophyl., Grot., Reiſchl), da das Gebot Jeſu zur Erklärung genügt. Dieß iſt auch allgemein zugeſtanden und es fragt ſich nur, warum Jeſus ſeiner ſonſtigen Gewohnheit entgegen dieſes Gebot, das Wunder zu verkünden, gegeben hat. Die Ausnahme erklärt ſich durch den verſchiedenen Schauplatz der Thätigkeit, von welchem ſich Jeſus ſogleich zurückzog. Da Matthäus dasſelbe nicht erwähnt, Lucas wenigſtens von dem Erfolge (πάντες ἐθαύμαζον) nichts berichtet, ſo muß Marcus einen beſonderen Zweck damit verfolgt haben. Nun wiſſen wir aber, daß ſich dieſer Abſchnitt mit der Vorbereitung der Jünger für ihren ſpäteren Beruf, das Evangelium unter den Völkern zu verkünden, beſchäftigt, alſo haben wir auch das Recht zu der Annahme, daß Marcus mit dieſer Notiz zeigen wollte, es ſei nicht Aufgabe Jeſu, ſelbſt den Heiden das Evangelium zu verkünden. Wie er hier dem Geheilten den Auftrag gab, zu verkünden, was ihm der Herr gethan, ſo erhielten ſpäter die Apoſtel die Vollmacht, unter allen Völkern zu predigen, was ſie bei Jeſus geſehen und gelernt hatten. Für die Jünger ſelbſt lag darin, daß dieſelben Leute, welche den Herrn zum Weggange bewogen hatten, durch die Predigt des Geheilten zur Bewunderung hingeriſſen wurden, eine große Beruhigung und eine Aufmunterung zur eifrigen Ausübung ihres Berufes. Eine Belehrung für den Geheilten, daß dieſe Art der Dankbarkeit einſtweilen genüge, bis er zu Höherem berufen werde, was wohl dadurch geſchehen ſei, daß er

---

[1] Chryſ.: καὶ τοὺς ἀναξίους ἀποφήναντας ἑαυτοὺς τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας κατέλιπε, τοὺς ἐλευθερωθέντας τῶν δαιμόνων τοὺς διδασκάλους καὶ τοὺς συβώτας, ὥστε παρ' ἐκείνων μαθεῖν πάντα τὰ γεγενημένα. Euthym.; Janſ., Reiſchl, Biſp. Anders Victor: καί τὴν προσήκουσαν ἀποδόντες ἐν τῇ συναντήσει τιμήν, παρεκάλεσαν ἐφ' ἑτέρους μεταβῆναι τόπους, ὡς οὐκ ἄξιοι ὄντες τοσοῦτον ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς οἰκείας χώρας ἔχειν, δείσαντες μήπου τι καὶ μεῖζον πάθωσιν ἀπὸ τῆς τοῦ παρόντος δυνάμεως τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων ἕνεκεν. Beda, Janſ.

* Ἐμβάντος hat nur die ſpäteren Majuskeln für ſich, ἐμβαίνοντος Lachm, Tiſch., Trg. Statt ᾖ μετ' αὐτοῦ (D) iſt ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ zu leſen.

[2] Mald.: illud quod sciam nemo notavit voluisse hominem illum non quoquo modo, sed tanquam ex numero discipulorum sequi Christum. Si enim non tanquam discipulus, sed quemadmodum turba Christum sequebatur, eum sequi voluisset, eius iniussu facere potuisset, sicut multi alii faciebant.

** Statt ἀνάγγειλον (A L) iſt auch hier ἀπάγγειλον zu leſen. σοί nach ὅσα könnte nach Lucas conformirt ſein, nach κύριος ſteht es B C Δ Tiſch., Trg.

sich nach der Himmelfahrt der ersten gläubigen Gemeinde ganz anschloß (Schegg), ist durch den Text nicht angezeigt und wird durch die bei anderen Geheilten von Marcus gewissenhaft notirten Verbote ausgeschlossen. Ebenso ist die Rücksicht auf die nach so schnellen Entschlüssen leicht eintretende Reue (Fritzsche) unbegründet (vgl. 10, 52). Zu ὅσα vgl. 3, 8. Es ist zeugmatisch auch zu ἠλέησεν zu beziehen, wo es im Sinne eines adverbialen Accusativs = wie sehr zu erklären ist (Kühner 556 Anm. 2. 557 Anm. 4). Der Wechsel der Tempora: πεποίηκεν, ἠλέησεν und V. 20: ἐποίησεν, ἐθαύμαζον verräth den verschiedenen Gesichtspunkt des Schriftstellers, denn πεποίηκεν ist vom Standpunkte des Redenden aus gesagt, für welchen die Heilung eine abgeschlossene und in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache ist (Krüg. 53, 3, 2), während ἐποίησεν ein Referat des Geheilten ist. Der Aorist ἠλέησεν gibt nur das Motiv für πεποίηκεν an, ἐθαύμαζον bezeichnet aber die andauernde und oft wiederholte Verwunderung. — V. 20. Zu δεκάπολις vgl. Matth. 4, 25 S. 156. Der Geheilte setzt ὁ Ἰησοῦς, wo Jesus κύριος sagte, weil er den unmittelbaren Wohlthäter nennen muß [1].

§ 24.

Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüssigen Frau.

5, 21—43 (Matth. 9, 1. 18—26. Luc. 8, 40—56).

Unter den Ereignissen nach der Rückkehr von Peräa berichtet auch Matth. diese beiden Wunder, reiht sie aber an die von Marcus vor der Fahrt nach Gerasa gestellte Fastenfrage an, während Lucas den gleichen Zusammenhang mit Marcus hat. Obwohl ich bei keinem Evangelisten eine historisch-chronologische Anordnung anzunehmen geneigt bin, so muß ich mich doch in diesem Falle eher für Marcus entscheiden. Die Berufung des Matthäus (9, 9—13) kann ich, wie schon oben bemerkt wurde, nicht als entscheidenden Markstein (Schegg) anerkennen, weil sie auch bei Matthäus in einem nach sachlichen Gesichtspunkten geordnetem Zusammenhange steht. Daß der Vater des Mädchens nicht zu dem eben Gelandeten kommen konnte, ist nicht zu erweisen. Der Ruf Jesu pflegte sich sehr schnell zu verbreiten (3, 20) [2]. Andererseits ist aber doch das καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλ. V. 21 wieder Situationsmalerei, welche für den Zusammenhang nicht maßgebend ist, vielmehr wie gewöhnlich nur zur Einleitung für eine Charakterisirung einer bestimmten Erscheinung in der Entwicklung des messianischen Reiches dient. Aber diese Situation paßt doch

---

[1] Euthym.: ὁ μὲν Χριστὸς μετριοφρονῶν, τῷ Πατρὶ τὸ ἔργον ἀνέθηκεν· ὁ δὲ θεραπευθεὶς εὐγνωμονῶν, τῷ Χριστῷ τοῦτο ἀνετίθει.

[2] Eine geradezu unbegreifliche Schriftstellerei setzt es aber voraus, wenn Scholten als Grund der Umstellung bei Matthäus angibt, der Redactor des Matthäus habe in seiner Quelle gelesen: ἄρχων εἷς ἔρχεται und dafür εἰσέρχεται verstanden; deßhalb habe er die Erzählung nicht in dem Zusammenhange des Marcus stehen lassen können; las er „ein Oberster trat ein", so setzte dieß nicht die Ankunft Jesu am Ufer Marc. 5, 21 f., sondern ein Haus oder Gemach voraus; in diesem Falle lag es auf der Hand, die Perikope mit dem Mahle (Matth. 9, 10) zu verbinden (S. 25).

ganz gut zu der vorher erzählten Ueberfahrt. Jesus wurde von dem Volke sehnsuchtsvoll erwartet und bei seiner Ankunft umringt. Nichts desto weniger muß Marcus auch ein sachliches Interesse für die Aufnahme dieser Erzählung gehabt haben. Dieses ist nach dem Bisherigen in der Beziehung auf die Jünger zu suchen. Sie tragen V. 31 dazu bei, den Glauben der Frau als die Voraussetzung der Wunderwirksamkeit Jesu constatiren zu lassen, sie sind zugegen bei den Verhandlungen Jesu mit Jairus, welche wegen der späteren Botschaft von dem unterdessen eingetretenen Tode des Mädchens einen anderen Charakter als bei Matthäus erhalten und die Spannung auf das zu wirkende Wunder steigern, und die Lieblingsjünger sind Zeugen des großen Wunders. Der Ausdruck V. 42: ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ ist vor allem auf die Jünger zu beziehen, während Luc. 8, 56 speciell die Eltern erwähnt. Dadurch erhält das Verbot des Herrn eine bestimmtere Adresse an die Jünger, für welche somit das Wunder in erster Linie gewirkt zu sein scheint.

Die eigenthümliche Verknüpfung der Erzählung von der blutflüssigen Frau mit der von der Auferweckung des Mädchens bei allen drei Synoptikern hat wohl ihren Grund in der historischen Zusammengehörigkeit. Eine besondere Zweckbeziehung für die römischen Leser kann ich nicht finden. Sollte sie für die vorher geschilderte Wirksamkeit im Heidenlande einen Commentar bilden, der die räthselhafte Thatsache, statt daß sie etwa eine Verkürzung Israels bilde, vielmehr als einen gnädigen Rathschluß für das auserwählte Volk erscheinen läßt (Grimm S. 541), so müßte dieß bei den andern Synoptikern, welche andere Zwecke verfolgen, auch zutreffen. Es läßt sich nicht erweisen, daß die Frau eine Heidin und das Sinnbild der Heiden, die Tochter des Jairus das Sinnbild des auserwählten Volkes war, denn ihre Scheu erklärt sich aus ihrer Krankheit. Aber selbst wenn sie eine solche war (Eus. 7, 18. Matth. S. 275), so ist dieß mit nichts angedeutet und für den Zweck also unverwendbar. Der Röm. 9—11 ausgesprochene Gang der Heilsordnung kann nur künstlich eingetragen werden.

V. 21. Διαπεράω übersetzen, hinüberfahren mit εἰς c. Accus. loci vgl. Apg. 21, 2 und bei den Griechen; hebr. עָבַר. πάλιν εἰς τὸ πέραν wieder an das Westufer, wo Jesus gewöhnlich gewesen und vom Volke umgeben war. συνάγεσθαι ἐπί τινα im freundlichen Sinne nur hier im N. T., aber öfters πρός τινα (4, 1; 6, 30; 7, 1. Matth. 13, 2; 27, 62), wie auch D. It. Vulg. hier lesen. ἐπί bezeichnet Jesu als das Ziel, auf welches das Streben der Menge gerichtet ist[1]. — V. 22.* ἀρχισυνάγωγος = Synagogenvorsteher. Matthäus: ἄρχων, Lucas: ἄρχων τῆς συναγωγῆς[2]. Derselbe führte die Oberaufsicht über alles, was die Synagoge betraf[3]. εἷς τῶν ἀρχ. heißt es, weil in Kapharnaum mehrere Synagogen waren und es unbestimmt gelassen wird,

---

[1] Συνάγειν ἐπί τινα Dem. 512, 17; συνεπάγειν ἐπί τινα Thuk. 3, 11. Krüg. 68, 42, 1. Win. 49, 380.

* Ἰδού (A C) ist aus den Parallelen.

[2] Die Mischna: רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת caput synagogae. Joma 7, 1. Sota 7, 7. Lightf. p. 319.

[3] Raschi ad Sota 7, 7: synagogae princeps est, ex cuius sententia res synagogae decernuntur: quis prophetas sit lecturus, quis expositurus super Schema, quis descensurus coram arca. Scholz, Die hl. Alterthümer des Volkes Israel. Regensburg 1868, 1 S. 264. Vgl. Matth. S. 153 und Nachträge.

welcher derſelben er angehörte. Ἰάειρος iſt das gräciſirte יָאִיר = er, sc. Gott, erleuchtet (Num. 32, 41. Richt. 10, 3). Die LXX geben Ἰαΐρ, Eſth. 2, 5: Ἰαΐρος, Joſ. (Antt. 5, 7, 6): Ἰαείρης. Marcus hat wie 1, 40 προσκυνεῖν umſchrieben. Da Jairus eine hervorragende Stellung bei den Juden einnahm, ſo war ſeine Verdemüthigung vor Jeſus für Marcus ein feſtes Glied in ſeinem Beweis für die Gottheit Jeſu. Zwar erreicht ſein Glaube nicht die Intenſität des Glaubens, welchen der Hauptmann von Kapharnaum bekannt hatte, da er Jeſus zu kommen bittet, aber immerhin lieferte er den Beweis, daß der Eindruck der Wunderwirkſamkeit Jeſu auch auf die beſſeren, nicht abſichtlich feindſelig geſtimmten Stände, ein überwältigender war. — V. 23.* ὅτι iſt recitativ. Das Diminutiv θυγάτριον Töchterchen als Ausdruck elterlicher Zärtlichkeit iſt dem Marcus eigenthümlich (7, 25). Bei den Griechen Athen. 13 p. 581 C. Plut. mor. p. 179 E. ἐσχάτως ἔχειν in den letzten Zügen liegen (Euthym.: τελευταῖα πνέει), gehört der ſpäteren Gräcität an[1]. Marcus berichtet hier genauer als die beiden anderen (Matth. S. 275). Das ἀπέθνησκε des Lucas erklärt ſich aber durch das τέθνηκε V. 49. Matthäus hat nur die Hauptſache in's Auge gefaßt[2]. ἵνα ſteht zur Umſchreibung des Imperatives wie bei den Klaſſikern ὅπως, bei den Dichtern und Späteren auch ἵνα (Krüg. 54, 8, 7. 13. 14. Kühn. 777, 2). Vgl. 2 Kor. 8, 7. Epheſ. 4, 29. Buttm. S. 208. Win. 43, 5, 295[3]. Die Conſtruction iſt aus einem ausgelaſſenen: ich will, wünſche (Beda) oder etwas Aehnlichem (Grot., Mey.: παρακαλῶ σε, Fritzſche: ἥκω, Delitzſch: אָבָא) zu erklären. Auch wir ſagen ohne Weiteres: du ſollſt kommen. Euthymius bezieht ἵνα zu παρακαλεῖ[4]. — V. 24. Das Imperfect ἠκολούθει ſchildert die Situation, in welcher die blutflüſſige Frau geheilt worden iſt. Da ſich die Scene aber unmittelbar an's Vorhergehende (ἀπῆλθον) anſchließt, ſo iſt kein Kolon zu ſetzen. συνθλίβειν zuſammendrängen, drücken, preſſen, enthält eine Steigerung von θλίβειν (3, 9). Das Verbum kommt im N. T. nur hier und V. 31 vor, wird aber bei den Klaſſikern auch von lebloſen Dingen gebraucht.

V. 25.** Οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος mit einem Blutfluſſe behaftet. εἶναι ἐν = in einem Zuſtande ſein kommt im N. T. häufig vor, hier und Luc. 8, 43 wie ἐν τῇ νόσῳ Soph. Aj. 270, bei den Lateinern in morbo esse (Cic. Tusc.

---

* Παρεκάλει (B D Δ It. Vulg. Lachm.) iſt aus Lucas, wozu πολλά noch veranlaßte (5, 10). παρακαλεῖ ℵ A C L Tiſch., Trg. (παρακάλει p. 143 iſt Druckfehler!). Statt ὅπως σωθῇ κ. ζήσεται (A) iſt ὅπως σ. κ. ζήσῃ zu leſen.

[1] Diod. Exc. Vales. p. 242. Artem. oneir. 3, 60; ἐσχάτως διακεῖσθαι Diod. 18, 48; ἐν ἐσχάτοις εἶναι Luc. Abd. 14. ἔσχατος iſt eine Art Superlativ von ἐξ, wie extremus (Curtius S. 358).

[2] Victor: Ματθαῖος δὲ τοῦτο τὸ πρᾶγμα μόνον εἶπε γενόμενον, ὡς ἂν δι' ἑκατέρου ὁμοίως ἐκείνου σημαινομένου ὅτι δὴ νεκρὰν ἤγειρεν συντόμως εἶπεν ὅτι τετελεύτηκε, παρελὼν τὴν ἀκρίβειαν.

[3] Der Syrer überſetzt: veni, impone ei manum tuam, womit auch die Lesarten: ἐλθέ, ἅψαι αὐτῆς ἐκ τῶν χειρῶν (D), veni, tange eam de manibus tuis s. manum (Vulg.) harmoniren.

[4] Καθ' ὑπέρβατόν ἐστιν ἡ τῶν ῥητῶν σύνταξις, ὅτι παρεκάλει αὐτὸν πολλά, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇ αὐτῇ τὰς χεῖρας καὶ τὰ ἑξῆς.

** Τις nach γυνή iſt zu ſtreichen.

3, 4, 9)[1]. Der Ausdruck umschreibt αἱμορροοῦσα (Lev. 15, 33), das Matthäus beibehalten hat. ῥύσις Fließen, Strömen, Fluß von der dem Verbum ῥέω zu Grunde liegenden Wurzel ρυ (Curtius S. 329), in Verbindung mit τοῦ αἵμ. außer Luc. 8, 43 noch Hipp. p. 21, 14. Arist. part. an. 2, 1. Die Art der Krankheit läßt sich nicht näher bestimmen (Matth. S. 276. Scholz, Alterth. 2, 254 f.). Winer (R.W. 1, 674) vermuthet nach Sprengel, Pathol. 1, 706 ff., daß die Frau an einem chronischen Blutgang aus der Gebärmutter litt, dessen lange Dauer lebensgefährlich werden konnte. — V. 26.* Die vier Participien sind dem οὖσα coordinirt, um den Zustand als einen schweren zu schildern, welcher durch kein menschliches Mittel beseitigt werden konnte. πάσχειν ὑπό τινος etwas von jemanden leiden (1 Thess. 2, 14; bei den Griechen häufig). Die Aerzte (רֹפְאִים) waren den Hebräern schon frühe bekannt (Gen. 50, 2). Sie behandelten meistens äußere Schäden und hatten es bei inneren Krankheiten (2 Chron. 16, 12) nicht weit gebracht (Buxt. Lex. talm. s. v. רפא, Lightf. z. St., Win. R.W. 1, 91 f.)[2]. τὰ παρ' αὐτῆς πάντα = alles was ihr gehörte, das Ihrige alles. Der Genitiv statt des zu erwartenden Dativ's ist durch Attraction zu erklären (Win. 47, 343. Krüg. 50, 8, 14). Die Bedeutung der Präposition hat sich in solchen Verbindungen so abgeschwächt, daß παρά τινος fast dem einfachen Genitiv gleichzustellen ist (Luc. 10, 7. Phil. 4, 18. Krüg. 68, 34, 2). Die subjective Negation μηδέν bei ὠφελ. deutet die enttäuschte Hoffnung an. ὠφελεῖν behält wie alle Verba mit doppeltem Accusativ im Passiv den Accusativ der Sache bei (Krüg. 52, 4, 6), ὠφελεῖσθαί τι = von etwas Nutzen haben (1 Kor. 13, 3). μᾶλλον ist mit ἀλλά zu verbinden = sondern vielmehr (Phil. 2, 12. Win. 55, 8, 464). ἔρχεσθαι εἰς χεῖρον = schlechter werden, in einen schlechteren Zustand kommen (Apg. 19, 27), wie εἰς τὸ ἔσχατον ἔρχεσθαι auf das Aeußerste kommen (Pass. 1, 1182, 2). — V. 27.** ἀκούσασα steht den vorhergehenden schildernden Participien nicht mehr coordinirt, sondern führt mit ἐλθοῦσα die Erzählung weiter, weßhalb auch kein καί vorangestellt ist (Buttm. S. 255, 12). Das Komma vor ἥψατο ist zu streichen, weil dieß das Verbum finitum zu den Participien ist. Dagegen setzen Lachm., Tisch., Trg. vor ἐλθοῦσα ein Komma, obwohl die Griechen in solchen Fällen keines zu setzen pflegen (Kühn. 676, 2. Krüg. 56, 15, 2. Win. 45, 3, 323): ἀκ. . . ἐλθ. steht für: ἀκούσασα ἦλθε καὶ ἥψατο (Vulg.: quum audisset venit). Will man das Komma beibehalten, so ist ἐλθοῦσα appositiv zu ἀκούσασα zu fassen (Krüg. l. c. 3. Kühn. l. c. 1). Bei ἀκ. machen die älteren Exegeten gern auf den großen Glauben der Frau aufmerksam. Sie hatte Jesus noch nicht gesehen, noch war sie Zeugin seiner Wunder gewesen und dennoch eilte sie auf das Gerücht von seiner Anwesenheit hin vertrauensvoll zu ihm (Jans.). Doch sind solche Schlüsse von bedingtem Werthe, da Kranke in solchen Dingen nur zu leicht

---

[1] Es ist also kein Hebraismus (אִישָׁה זָב Scholten; dagegen Win. 29, 3, 173).

* Ἑαυτῆς ℵ C D Δ Tisch. ist Correctur.

[2] Kidduschim fol. 82, 1: optimus medicus dignus est geenna et iustissimus lanius socius est Amaleci. Plin. h. n. 29, 5: hinc illa infelicis monumenti inscriptio: turba se medicorum periisse. Menander: πολλῶν ἰατρῶν εἴσοδος μ' ἀπώλεσεν.

** Vor περί ist τά zu ergänzen (א* B C* Δ Tisch.), das zur Vereinfachung weggelassen wurde.

glauben und der Ruf Jesu bereits ein sehr großer war. Einen starken Beweis ihres Glaubens enthält das ἥψατο. ὄπισθεν hat Marcus nur hier, Matthäus in der Parallele und 15, 23 (mit Genitiv), Lucas zweimal in der Apostelgeschichte (4, 6; 5, 1). Konnte es Marcus 7, 26 (Matth. 15, 23) vermeiden, so hat er es hier absichtlich gesetzt. Ebensowenig berechtigt zum Beweise der Abhängigkeit der Singular τοῦ ἱματίου (28. 30 ἱματίων), denn er hätte, falls er die gleiche Quelle mit Matthäus benützte, ebenso consequent den Singular beibehalten können, als dieser, da wo er vorgeblich über die Quelle hinausgeht (V. 21), er wechselt aber ab, indem er für die einfache Erzählung den Singular, für die Reflexion der Frau und die Frage des Herrn den Plural wählt. Das charakteristische κρασπέδου (Matth. S. 276) läßt Marcus nicht aus dem Grunde aus, weil es ihm unwahrscheinlich dünkt, daß die Frau gerade eine der vier Quasten im Gedränge berühren konnte (Weiß)[1], sondern dieß hätte den Schein erwecken können, als ob in diesen zur Erinnerung an das Gesetz bestimmten (Num. 15, 37) Quasten eine besondere Kraft gelegen gewesen sei (Jans.), so daß der Charakter des Wunders in Frage gestellt werden konnte (vgl. aber 6, 56). — V. 28.* Anstatt ἔλεγεν γάρ würde man eher ἐλ. γὰρ ἐν ἑαυτῇ (Matth. 9, 21. DK Fritzsche) erwarten. Das Denken konnte aber in dieser Lage leicht laut werden, deßhalb: sie sprach[2]. κἄν wenn auch nur, vel certe sc. τῶν ἱματίων ἅψωμαι (Win. 64, 543. Buttm. S. 309). — V. 29. ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος ist Uebersetzung von מְקוֹר דָּמִים, das aber weder Lev. 12, 7 noch 20, 18 mit Brunnen des (Menstrual-) Blutes für: weibliche Scham (Ges. S. 501) oder als Bezeichnung des Sitzes der Blutaussonderung in derselben (Mey., Weiß) zu interpretiren ist[3]. Daraus folgt, daß πηγή nur ein anschaulicher Ausdruck für das starke Fließen[4] ist und nur der Blutfluß an sich, nicht sein Entstehungssitz gemeint ist (Schegg, W. Grimm). τῷ σώματι erklärt Euthymius: διὰ τοῦ σώματος, μηκέτι ῥαινομένου τοῖς σταλαγμοῖς, ὅτι τεθεράπευται. Das Gefühl der Stärkung und des Wohlseins (Weiß) war natürlich damit verbunden, so daß sie nicht nur von dem augenblicklichen Aufhören des Blutflusses, sondern von der bleibenden Heilung (ἴαται Perf.) überzeugt ist. μάστιξ = Geißel, Plage (3, 10). ἴᾶσθαι ἀπό (Luc. 6, 17) ist eine bei ἀπό häufig vorkommende prägnante Construction. Die Kranke wird geheilt durch Entfernung der Krankheit. Ebenso θεραπεύεσθαι ἀπὸ πνευμάτων Luc. 5, 15; 8, 2. Vgl. Buttm.

---

[1] Schegg (1, 157 Anm. 1): ihre Intention war, den Mantelsaum zu berühren; wenn dieß nicht geschehen könnte, überhaupt sein Kleid.

* Statt κἂν τῶν ἱμ. αὐτ. ἅψωμαι lies ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱμ. (ℵ B C L Δ Tisch.).

[2] אָמַר in der Bedeutung denken kommt doch vor (gegen Mey., Weiß) vgl. 2 Sam. 21, 16. Gen. 44, 28. 1 Sam. 20, 4. Ps. 4, 5. Gesenius 8. A. S. 58; nur hat allerdings schon Fritzsche p. 184 dazu bemerkt, daß es dann = cogitare aliquid facere regelmäßig mit dem Infinitiv verbunden ist.

[3] 12, 7 ist von der Reinigung ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς die Rede und 20, 18 ist genau unterschieden zwischen αἰσχημοσύνη αὐτῆς und πηγὴ αὐτῆς und letztere durch τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος αὐτῆς erklärt. Dagegen steht im Griechischen πηγή mitunter so. Hesych.: πηγαὶ τῶν ὀφθαλμάτων (Augenwinkel); τῆς ἀκουούσης πηγῆς δι' ὥτων die durch die Ohren vernehmende Quelle = Gehör (Soph. O. R. 1387. Pass. 2, 905, 1).

[4] Πηγὴ πυρός Plat. Tim. p. 79 D. πνεύματος κ. πυρός Arist. mund. 4. πηγαὶ γάλακτος Soph. Elect. 895.

S. 276 Anm. 2. — V. 30. Dem εὐθύς . . . καὶ ἔγνω entspricht von Seiten Jesu εὐθὺς ἐπιγνούς. Wie ἐπιγνούς eine Steigerung enthält, so ist diese Erkenntniß durch ἐν ἑαυτῷ auch als eine verschiedene charakterisirt, denn Jesus bedurfte keiner äußeren Wahrnehmung. Welches Gefühl in Jesus nach der Darstellung des Marcus diese geschehene Kraftausströmung zu erkennen vermittelt habe (Mey.), ist also gar nicht zu fragen[1], da Marcus einen inneren Vorgang des Bewußtseins als Vermittlung angibt. Daher ist auch ἐπιγν. weder mit fühlen (Wolf, Bisp.) noch mit wahrnehmen (Fritzsche, Weiß, W. Grimm, Weizs.) zu übersetzen. Denn dafür sprechen Luc. 1, 22; 5, 22[2] nicht. Die Participialconstruction τήν . . . ἐξελθοῦσαν wird am einfachsten nach Luc. 8, 46 = daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei, genommen. Auch die Griechen sagen: ἐπιγ. τινα ὀργιζόμενον[3]. ἐπιστραφείς er wandte sich um, da er von hinten berührt worden war. ἐν τῷ ὄχλῳ weist auf das große Gedränge hin, in welchem sich Jesus befand. τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων = wer hat meine Kleider berührt? (Vulg., Fritzsche, Schegg, Weizs., Weiß). Doch ist die andere Uebersetzung: wer hat mich an den Kleidern berührt? nicht zu verwerfen (Herod. 6, 31: ἀνὴρ ἀνδρὸς ἁψάμενος τῆς χειρός). Von der neueren Kritik wird diese über den Bericht des Matthäus hinausgehende Darstellung des Marcus (und Lucas) zurückgeführt auf die Voraussetzung „einer vom Willen Jesu unabhängigen, aber von Seiten der Frau durch ihren Glauben vermittelten Kraftausströmung, deren Erkenntniß von Seiten Jesu sogleich, aber doch erst, nachdem sie geschehen war, eingetreten sei" (Meyer, Weiß). Da aber dieselben Kritiker den secundären Charakter bei Marcus zugeben[4], so wäre es doch auffallend, wenn Marcus wirklich diesen Zug erst in die heilige Schrift eingetragen hätte. Seine Darstellung ist zwar „materialius iuxta captum simplicium" (Jans.), aber da er solche plastische Schilderungen liebt und die Wunderkraft in ihrer großartigen Bethätigung schildert, so ist man immer berechtigt, den Gedanken von der Hülle loszuschälen[5]. Zur Hülle gehört es aber, daß Jesus es sogleich erkannte und

---

[1] Victor: ἐξέρχεσθαι sei nicht τοπικῶς ἢ σωματικῶς. ὥσπερ αἱ ἐπιστῆμαι καὶ παρὰ διδάσκοντί εἰσι, καὶ τοῖς μανθάνουσι παραδίδονται. οὕτω τοῖς πίστει ἁπτομένοις αὐτοῦ μετὰ τῆς αὐτοῦ βουλῆς τε καὶ κρίσεως δίδονται· καλῶς δὲ οὐκ εἶπεν, ᾐσθόμην, ἀλλ' ἔγνων, οὐ γὰρ αἰσθηταὶ αἱ δυνάμεις αὗται, ἀλλ' ἀσώματοι.

[2] Ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν. Ἐπιγνοὺς τοὺς διαλογισμούς. Dort ist ein Erkennen in Folge eines Schlusses, hier ein Schauen der Gedanken ausgesprochen. Marc. 2, 8: ἐπιγνοὺς τῷ πνεύματι ὅτι οὕτως διαλογίζονται.

[3] Xen. Cyr. 8, 1, 33. Krüg. 56, 7, 1. Buttm. S. 258. Win. 45, 4, 324, der auf den feinen Unterschied zwischen Particip und Infinitiv aufmerksam macht: Das Particip drückt eine Handlung oder einen Zustand aus, der schon stattfindet, nicht erst durch das Hauptverbum herbeigeführt oder erzeugt wird.

[4] Anders Weizsäcker S. 57, der glaubt, daß das Zurückführen der Heilungen auf das Wort bei Matthäus an sich eine spätere Vorstellung sei, als die von einer Jesu entströmenden Heilkraft. Dieß findet Weiß mit Recht für unwahrscheinlich. Die hl. Schriftsteller haben nicht verschiedene Vorstellungen, sondern verschiedene Zwecke in ihren abweichenden Darstellungen zum Ausdruck gebracht. Einen Beweis für die Gottheit Jesu kann ich aber schon wegen V. 34 bei Marcus hier nicht erkennen. Euthym.: ἁψαμένη τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, τουτέστι τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ, διὰ πίστεως . . . ἅπτεται . . , πᾶς ὁ πιστεύων τῇ ἐνανθρωπήσει αὐτοῦ. Schegg.

[5] Die Späteren unterscheiden zwischen virtus und effectus (Jansen., a Lap.). Aber

fragte, wer ihn berührt habe, denn V. 32 sagt ja Marcus selbst τὴν τοῦτο ποιήσασαν, was bereits die Kenntniß der Person voraussetzt. Warum aber Jesus so verfuhr und nicht einfach wie Matthäus erzählt nach dem Umkehren die Frau anredete, kann nur aus Rücksichten auf die Frau und die Umgebung erklärt werden[1]. Obwohl Jesus die Verbreitung der Wunder untersagte, wollte er doch kein Wunder unbemerkt wirken, weil dieselben zugleich Zeichen sein mußten. Marcus berichtet aber diese Manifestation umständlich, weil ihm überhaupt am Wunderbeweis viel gelegen war. — V. 31. Die Jünger mußten an eine zufällige körperliche Berührung denken, die aber mitten im großen Gedränge selbstverständlich war, so daß ihnen die Frage Jesu überflüssig erschien. Damit ist aber die Motivirung der Frage Jesu V. 30 nicht erklärt, denn die Jünger konnten nicht anders antworten und ihre Antwort läßt die Erklärung des V. 30 unberührt. Marcus fügte sie nur hinzu, um die ganze Lage anschaulicher zu schildern und die unbemerkte Heilung besser hervorzuheben. — V. 32. περιεβλέπετο ἰδεῖν = er schaute umher, um zu sehen, kann nicht darin seinen Grund haben, daß Jesus eine sichtbare Wirkung seiner ausgeströmten Kraft zu sehen hoffte (Mey.), sondern sollte die Berührende zum Geständnisse bewegen. τὴν τοῦτο ποιήσασαν könnte allerdings vom Standpunkte des Schriftstellers aus gesagt sein (Weiß), wenn aber Marcus das Femininum wählt, während noch Lucas τίς ὁ ἁψάμενός μου; und ἥψατό μού τις schreibt, so will er jedenfalls damit das Mißverständniß fernhalten, als ob Jesus nicht gewußt hätte, wer ihn berührte. Drängt man V. 30 auf eine streng wörtliche Erklärung, so muß man auch hier dieselbe anerkennen. — V. 33.* φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα erschreckt und zitternd. Beide Begriffe — φόβος καὶ τρόμος — wurden gern verbunden (2 Kor. 7, 15. Eph. 6, 15; vgl. Gen. 9, 2. Ex. 15, 16 u. a.) Zum prädicativen Particip vgl. V. 27. Der Grund ihrer Furcht war nicht eine vermeintliche Gesetzesübertretung, sondern die Besorgniß, daß sie durch sinnliche Berührung und Aneignung der heilenden Wirkung ein Unrecht begangen habe und deßhalb der Wohlthat wieder verlustig gehen könnte[2] — εἰδυῖα ὁ γέγονεν αὐτῇ. — Da sie schon

---

von einem allgemeinen Gesetze, daß, wer sich Jesu näherte im Glauben an die ihm innewohnende Kraft oder (was dasselbe ist) Macht zu heilen, Heilung fand, so daß man sich auch heimlich dieselbe zu Nutzen machen konnte (Schegg; Weizs., Bisp.) wissen die Evangelien nichts, da sonst immer ein Wort oder eine absichtliche Berührung erwähnt wird. Hier liegt eine nach der Regel zu erklärende Ausnahme vor. Auch die δύναμιν θεραπευτικήν, ἣν εἴλκυσεν ἡ πίστις τῆς γυναικός (Euth.) kann man nicht wörtlich zugeben, sondern bloß mit der Bemerkung: εἶπε δὲ τοῦτο πρὸς πλείονα βεβαίωσιν τοῦ μὴ ἀγνοεῖν τὴν ἁψαμένην.

[1] Victor: τίνος χάριν φησὶν ὁ σωτὴρ περὶ τῆς αἱμορροούσης, τίς μου ἥψατο; ἵνα νοήσῃς ὅτι παρ' ἑκόντος ἔλαβε τὴν σωτηρίαν, καὶ οὐ παρ' ἄκοντος. ᾔδει γὰρ τὴν ἁψαμένην· ἠρώτα δὲ ἵνα ἐλέγξῃ αὐτὴν παρελθοῦσαν, καὶ δημοσιεύσῃ αὐτῆς τὴν πίστιν, καὶ μὴ λάθῃ δύναμις ἐνεργηθεῖσα. Tert. c. Marc. 4, 20.

* Εἰδυῖα ὃ γέγονεν ἐπ αὐτῇ (A; It. Vulg. in se) ist zwar die schwierigere Lesart, kann aber doch Correctur sein, denn γιν. ἐπί τινι kommt sonst in diesem Sinne nicht vor, aber ἐπί und εἴς τινα (Gal. 3, 14. 1 Thess. 1, 5. Apok. 16, 2). ὃ γέγονεν αὐτῇ ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg. Vgl. 4, 11; 9, 21. Luc. 19, 9. Apg. 7, 40. Krüg. 48, 3. 4, 1.

[2] Orig.: ὅτι κρύφα τοῦτο πεποίηκε. Theophyl.: ἐδεδίει ἡ γυνή, ὡς κλέψασα τὴν ἴασιν. Euthym.: ἅμα μὲν καὶ διὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ· ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸν νόμον, ὅτι ἀκάθαρτος οὖσα ἥψατο τοῦ καθαροῦ. Jenes nimmt Kloſt., dieſes Volkm. an.

zwölf Jahre krank gewesen war und vieles gelitten hatte, so begreift sich ihre Bestürzung bei der Wahrnehmung, daß sie entdeckt sei. Aber sie überwand alle Bedenken, verdemüthigte sich vor Jesus und sagte die ganze (volle) Wahrheit. „Das sind zwei schöne Züge im Charakter dieser Frau, die man selten in solcher Reinheit beisammen findet; zarte Gewissenhaftigkeit und rückhaltlose Offenheit, beide vereinigt machen die Wahrhaftigkeit aus" (Schegg). Freilich da sie sich einmal entdeckt wußte — ἰδοῦσα ὅτι οὐκ ἔλαθεν Luc. 8, 47 — blieb ihr nichts anderes übrig, denn sie mußte von demjenigen, welcher sie geheilt hatte, doch voraussetzen, daß er sie ohne Weiteres erkennen werde. Wenn Fritzsche zu πᾶσαν ἀλήθειαν (vgl. Thuk. 6, 87) bemerkt, quippe quod tum usurpetur, ubi causa adest non iniusta, cur mentiri posse videamur, so berücksichtigt er nur das Volk, nicht den Herrn. Die ganze Wahrheit, d. h. die Sache, wie sie sich verhielt ohne etwas zu verschweigen oder hinzuzuthun. Ebenso auch die Griechen. Da aber der ganze Vorgang bereits erzählt ist, so braucht man für das Verschweigen der Worte nicht den Mangel der Kenntniß derselben anzugeben (Klost.). — V. 34. Vgl. Matth. S. 276. ὕπαγε εἰς εἰρήνην = לְכִי לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17 oder לֵךְ לְשָׁ 2 Sam. 15, 9 u. a., LXX πορεύου, βάδιζε εἰς εἰρήνην (Luc. 7, 50. Jac. 2, 16. Apg. 16, 36). Für den Imperativ paßt εἰς, für die Präterita ἐν besser. Es ist eine gewöhnliche Entlassungsformel, durch welche das Weib zu den Ihrigen zurückgeschickt wird. Die dem Griechischen entnommene Erklärung (Fritzsche, Mey., Bisp. u. a.)[1]: zum Heil, zu einem fortan von aller Gefahr und Noth befreiten Wohlsein, entspricht weder der hebräischen Formel noch dem Zusammenhange. Jesus wollte damit nicht sagen, daß sie in Zukunft von aller Gefahr und Noth befreit sei, sondern entläßt sie nur als eine von der bisherigen Krankheit Geheilte (Euthym.[2], Theophyl.). Sie kann beruhigt sein, weil sie, wenn auch heimlich, so doch auf Grund ihres Glaubens die Heilung erlangt hat. So bildet εἰς εἰρήνην einen schönen Gegensatz zu φοβηθεῖσα κ. τρ.; καὶ ἴσθι κτλ. ist eine endgiltige Bestätigung der Heilung.

Die alten Exegeten rühmen den großen Glauben der Frau, welche auf das bloße Gerücht hin sich über die Schranken des Gesetzes hinwegsetzte, um bei Jesus Heilung zu suchen in der Hoffnung, daß derjenige, welcher die Krankheiten heilen kann, auch von der Verletzung des Gesetzes freisprechen könne. Die neuen Exegeten stimmen dem bei, ja finden gerade darin die Pointe der Erzählung, welche ein Gegenstück zu der 5, 40 hervortretenden Unempfänglichkeit sei (Weiß). Schegg hat sich zu Matthäus und Lucas etwas ungünstiger ausgesprochen, nimmt es aber hier zurück. Während er sie früher als Jüdin betrachtete, bezeichnet er sie jetzt, wie J. Grimm, nach Eusebius als Heidin. Allein schon bei Tertullian (c. Marc. 4, 20) wird sie als Jüdin betrachtet und weder die legendarische Erzählung des Eusebius noch innere Gründe haben die Exegeten zu einer anderen Erklärung bewogen. Daß sich eine blutflüssige Israelitin nicht unter das Volk und in ein Gedränge gewagt hätte, mag für die gewöhnlichen Verhältnisse richtig sein, aber wir haben es mit außergewöhnlichen zu thun. Die Heimlichkeit der Frau spricht auch neben

[1] Victor: Πέμπων αὐτὴν εἰς τέλος ἀγαθόν, ἐν εἰρήνῃ ἐν ᾗ κατοικεῖν λέγεται ὁ θεός.
[2] Εἰς εἰρήνην· τὴν ἀπὸ τοῦ μηκέτι πολεμεῖσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους. Vgl. Nachträge.

der angeborenen Schamhaftigkeit noch dafür, weil sie als gesetzlich Unreine hätte entfernt werden müssen. Der Ruhm eines entschiedenen Glaubens bleibt ihr doch, wenn auch die natürlichen Ursachen aufgedeckt werden.

V. 35. Zu ἔρχονται ist das unbestimmte „Man" als Subject zu denken. λέγοντες ist Prädicat. ἀπὸ τοῦ ἀρχ. = vom Synagogenvorsteher (Euthym.: τουτέστιν ἀπὸ τῆς οἰκίας τοῦ ἀρχ.). τί ἔτι σκύλλεις was belästigst, beunruhigst du noch den Meister?[1] Da es nämlich doch keinen Werth mehr hat, nachdem das Mädchen gestorben ist. Darin liegt ein Gegensatz zum Glauben der blutflüssigen Frau, aber dieser schwache Glaube ist verzeihlich, weil die Leute nicht für eigene Leiden Heilung zu suchen und noch keine Todtenerweckung gesehen hatten. — V. 36.* παρακούειν kommt im N. T. nur noch Matth. 18, 17 vor, wo es aber nicht die Bedeutung: auf etwas horchen, hören im eminenten Sinne, zu Gemüthe führen (Schegg), sondern die von: nicht hören wollen, das Gehörte vernachlässigen hat. So kommt es auch bei den Griechen mit dem Genitiv der Person oder Sache vor (Pass. 2, 690, 2)[2], aber nicht mit dem Accusativ wie an unserer Stelle. Trotzdem wird das Wort auch hier als Gegensatz zu ὑπακούειν = unbeachtet lassen (Mey., Klost., W. Grimm) oder überhören (Ew.) genommen. Aber μὴ φοβοῦ zeigt doch deutlich, daß Jesus der Botschaft in der That Beachtung schenkte, indem er von ihr Veranlassung nahm, dem Vater Muth einzusprechen. Daher empfiehlt es sich (Volkm., Weiß); auf den ursprünglichen griechischen Sprachgebrauch zurückzugehen, wonach es = nebenbei, gelegentlich hören oder von etwas hören heißt und den Genitiv oder Accusativ bei sich hat[3]. Da die Botschaft an den Vater gerichtet war, so hörte sie Jesus nur nebenbei, aber vernachlässigte sie doch nicht. Der Accusativ λόγον steht bei ἀκούειν, also wohl auch bei παρακούειν, wenn das Object des Hörens angegeben wird, nicht bloß der Laut, welcher vernommen wird. Da bei λαλούμενον aber der Artikel fehlt, so kann das Particip nur eine adjectivische Bedeutung haben: das Wort, welches oder da es ausgesprochen wurde (Buttm. S. 259), was bei der gewöhnlichen Deutung des παρακούειν eine ziemliche Tautologie wäre. Will man den zu wenig bezeugten Artikel nicht annehmen, so ist das Particip bei der ursprünglichen Bedeutung von παρ. als Erklärung aufzufassen, wie Jesus das Wort nebenbei hörte: nämlich gerade, als es gesprochen wurde (vgl. V. 30). μὴ φοβοῦ wird durch μόνον πίστευε erklärt. Von der hoffnungslosen Wirklichkeit wird er auf den hoffnungsvollen Glauben verwiesen, dem nichts versagt wird. — V. 37.** ἀκολουθεῖν μετά τινος bezeichnet die „Gesellung" (Krüg. 48, 7, 12).

---

[1] Euthym.: σκύλλεις ἀντὶ τοῦ περισπᾷς, ἐνοχλεῖς. σκύλλειν steht Aesch. Pers. 577 = zerzausen, zerkratzen; Herodian 7, 3, 9; 4, 13, 8 metaphorisch = plagen, ermüden.

* Εὐθέως ist nach ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. zu streichen. ἀκούσας (ℵ^{ca} A C D It. Vulg. Lachm.) ist Emendation für παρακούσας (ℵ B L Δ Tisch., Trg.). Statt τὸν λόγον λαλούμενον lesen D und lat. Codd. τοῦτον τὸν λόγον, B τὸν λ. τὸν λαλ., Verbesserungen.

[2] Wiederholt auch in den Apokryphen. Vgl. Zahn, Acta Joannis p. 240: παρακουόντων αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν (sc. ὑμῶν).

[3] Herod. 1, 129: φλαύρως παρακούσας τις τὴν τέχνην.

** Lies μετ' αὐτοῦ (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für αὐτῷ (14, 51. Luc. 23, 49). Der Artikel ist vor Πέτρον nach ℵ B C Δ Tisch., Trg. zu ergänzen. In der Rec. nach Lucas ausgelassen.

συνακολ. kommt im N. T. nur hier mit μετά und 14, 51. Luc. 23, 49 mit dem Dativ vor. Bei den Griechen steht es häufig = mit- oder zusammenfolgen, d. h. hinter jemand hergehen zur Begleitung oder Gesellschaft [1]. Indem Marcus die Zurückweisung der Menge vor dem Eintritte in das Haus und die Gegenwart der vertrauten Jünger extra bemerkt, zeigt er, daß Jesus schon durch die Vorbereitung auf einen außerordentlichen Vorgang hingewiesen und die Jünger absichtlich zu Zeugen des Wunders mitgenommen hat. Als Zeugen für die wirkliche Todtenerweckung dienen sie auch in der Erzählung des Marcus. — V. 38.* καί nach θόρυβον reiht an das allgemeine Lärmen die speciellen Klagenden und besonders die Weinenden u. s. w. an (1, 5 Mey.). Bei der Coordination wäre das erste καί ungehörig (Fritzsche) und θόρυβος von der Todtenklage zu unterscheiden [2], also auf den Lärm der im Hause Hin- und Hergehenden zu beziehen (Schegg nach V. 39). Aber eher könnte man unter θόρυβος noch an den Lärm der Instrumentenbläser (αὐληταί Matth.) denken, wodurch das θορυβεῖσθε erklärt wird. ἀλαλάζειν = ein Kriegsgeschrei (ἀλαλή), ein lautes, verworrenes Geheul oder Geschrei erheben. Hier steht es von der Trauerklage = הֵילִיל Jer. 4, 8; 25, 34 wehklagen [3]. — V. 39. εἰσελθών sc. in das Haus, d. h. in das große Empfangszimmer, in welchem sich die Trauerleute aufhielten. — V. 40.** κατεγέλων αὐτοῦ sie lachten ihn aus beweist, daß sie Jesu eine Auferweckung nicht zutrauten. Denn der gewöhnliche Haufen dachte an ein solches Ereigniß gar nicht. Das Auslachen bezieht sich ja auf καθεύδει, wie Lucas mit εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν erklärt. Aber empfängliche Seelen waren es keinenfalls, weßhalb sie auch nicht als Zeugen des Wunders zugelassen wurden [4]. Indirect wurden sie es doch, insofern sie den wirklich eingetretenen Tod bezeugten. Daraus und aus der Sicherheit, mit welcher Jesus bei der ganzen Angelegenheit zu Werke geht (V. 36), muß nothwendig geschlossen werden, daß ihm von Anfang an die Absicht der Todtenerweckung fest stand. Würde der Gegensatz: οὐκ ἀπέθανε, ἀλλὰ καθεύδει wirklich keinen Ausweg gestatten (Olshausen, Schleiermacher, Neander, Hahn, Weisse, Ewald, Schenkel, Weizs.), so würde ja Jesu ein Urtheil über den Zustand des Mädchens zugeschrieben, ehe er dasselbe gesehen, und das der Trauerleute als unwahr bezeichnet, die doch im Hause gewesen

---

[1] Mit μετά Men. in Bekk. An. p. 368. 10. Diod. 13, 62. (Pass. 2, 1665). Die Lesarten ἀκολουθῆσαι (A K Lachm.), παρακολουθῆσαι (D It. Vulg.) sind Correcturen.

* Das ἔρχεται der Rec. ist zu wenig bezeugt (L Π Verss.), ἔρχονται. Nach θόρυβον ist καί zu ergänzen (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Fritzsche p. 192: Luc. Nigrin. c. 17: ἤλυθες ὅπρα ἴδῃς τὸν ἐνταῦθα θόρυβον, συκοφάντας καὶ προσαγορεύσεις καὶ δεῖπνα κτλ. u. Char. 15: τὴν δὲ πληθύν, ὦ Χάρων, ὁρᾷς, τοὺς πλέοντας αὐτῶν, τοὺς πολεμοῦντας, τοὺς δικαζομένους.

[3] Vgl. ὀλολύζω, ululare, heulen (Curtius S. 346). Auch bei den Römern wurde, sobald der Tod eingetreten war, die Wehklage (conclamatio) erhoben. Serv. ad Aen. 6, 218. Lucan. Phars. 2, 23. Liv. 4, 40. Sen. de tr. an. 11, 7 (Marquardt 5, 1 S. 352).

** Παιδίον ohne ἀνακείμενον ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ἀνακ. und κατακ. sind Ergänzungen.

[4] Beda: quia verbum resuscitantis irridere quam credere malebant, merito foras excluduntur, utpote indigni qui potentiam resuscitantis ac resurgentis mysterium viderent.

waren. Marcus hätte sonst das heimliche Verfahren (V. 37. 40) und das Verbot (V. 43) nicht beifügen und das ἐξεστ. ἐκ. μεγ. nicht erwähnen können. Der ganze Tenor der Darstellung und alle Einzelheiten setzen die Auferweckung voraus, man müßte denn das οὐκ—καθεύδει aus allem Zusammenhange losreißen und im eigentlichen Sinne gedeutet für historisch, alles andere aber für unhistorische Erfindung nehmen. „Für die Wissenschaft, der solche Willkür nicht möglich ist, muß vor allem die Frage beantwortet werden, wie Jesus gegenüber der Botschaft vom Tode des Mädchens bei der rein innerlichen Gewißheit beharren konnte, es werde durch ihn gerettet werden" (Klost. S. 119). — V. 41.* Ταλιθά (Θαβιτά D) = טְלִיתָא ist das aramäische Femininum von טְלֵי das Junge (טָלֶה), das im Hebräischen nur im Plural (טְלָאִים) vorkommt; also = puella. κοῦμι = קוּמִי Imperativ von קוּם aufstehen. σοί λέγω ist Zusatz des Marcus [1]. — V. 42. ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα kann nicht eine Erklärung zu κοράσιον sein [2], denn im Orient sind Mädchen mit zwölf Jahren bereits heiratsfähig, sondern dient nur zur Belebung des Bildes in περιεπάτει. Sie war kein kleines Kind mehr und konnte frei umhergehen. Desto größer war der Eindruck des Wunders, desto größer die Freude der Eltern an ihrer Tochter (Klostm. nach V. 25) [3]. ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ = sie entsetzten sich in großem Entsetzen (Reischl) oder sie waren außer sich vor großem Staunen (Schegg) ist ein Hebraismus [4]. — V. 43.** Das Verbot ist hier schon durch den Ausschluß der Menge motivirt. Doch ist diese Begründung eine äußerliche. Denn es läßt sich nicht denken, daß die Menge sich einfach zerstreute und um den Ausgang der Sache sich nicht kümmerte [5]. Deßhalb fügt auch Matthäus, welcher das Verbot nicht hat, ganz richtig hinzu: und es ging die Kunde davon in jenes Land hinaus. Es ist auch unnöthig, den Marcus wegen seiner Verbote zu vertheidigen. Wenn Jesus auch mit Ausnahme der Teufelaustreibungen abseits der Menge heilt, so ist diese doch so in der Nähe, daß sie sich vom Erfolge überzeugen kann (7, 31 ff.), so daß das Verbot nichts hilft. Andererseits kann es Marcus aber auch nicht hinzugefügt haben, um das Aufsehen „vollends recht groß und be-

---

* Statt κοῦμι (A D Δ Lachm.) lesen ℵ B C L Tisch. κούμ, Trg. κοῦμ, doch ist eher ι weggefallen, als ergänzt worden. Weiß accentuirt κουμί.

[1] Hier. ad Pamm. de opt. gen. interpr.: ut ἐμφατικώτερον faceret et sensum vocantis atque imperantis exprimeret. Beda.

[2] Euthym.: ἐπειδὴ παιδίον ἄνω ταύτην ἔλεγε, νῦν σαφηνίζει καὶ τὴν ἡλικίαν αὐτῆς. Fritzsche.

[3] Die symbolische Deutung der zwölf Jahre der Frau von der Zeit des Heidenthums vor Christus und der zwölf Jahre des Mädchens von der Zeit Israels von Abraham bis Christus (J. Grimm) würde entweder die Angabe ihres historischen Werthes entkleiden oder kann nur als Anwendung gelten.

[4] Θανάτῳ ἀποθανεῖσθε Gen. 2, 17. ἰάσεται ἰάσει Jes. 19, 22. ἀκοῇ ἀκούειν Matth. 13, 14. ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν Luc. 22, 15. (Buttm. S. 159). Aehnliche Ausdrücke gibt es aber auch im Griechischen: γάμῳ γεγαμηκώς, φύσει πέφυκεν u. a.

** Γνοῖ (A B D L Lachm., Tisch., Trg.) statt γνῷ (ℵ C Δ) ist wie διδοῖς, διδοῖ als Conjunctiv, nicht als Optativ zu erklären (Fritzsche, Buttm. S. 40).

[5] Weiß sagt: „Für die Menge soll es dabei bleiben, daß das Mädchen nicht todt war, sondern schlief (in ihrem Sinn)". Aber hatte die Menge nicht im Gegentheil gerade geglaubt, daß das Mädchen todt sei?

deutend erscheinen zu lassen" (Baur, Klostm.), sondern um zu zeigen, daß Jesus sein Möglichstes gethan hat, um das Aufsehen zu vermeiden (Jans.). Daß er aber, wenn er seinen Beruf erfüllen wollte, nicht alles verhindern konnte, versteht sich von selbst. καὶ εἶπε δοθῆναι halten die Alten (Victor, Beda, Euthym., Theophyl.) für ein weiteres Zeichen der wirklichen Auferweckung. Es steht analog zu περιεπάτει, um die vollständige Versetzung in den früheren Zustand anzuzeigen [1].

C. Das Ergebniß der Scheidung.

6, 1—13.

Früher verband man diese beiden Stücke mit dem Folgenden, da man gerade in der Voranstellung der Verwerfung Jesu zu Nazareth den Beweis für den Beginn eines neuen Abschnittes erkannte, der entweder bis zum Bekenntnisse des Petrus (8, 26) fortschreite (Baur, Hilgenf.) oder bis 9, 50 einerseits den Wunderbeweis aus dem Wandel Jesu in Galiläa, andererseits die Vorbereitung auf den Leidensgang enthalte (Aberle) oder doch eine neue Wanderung in Galiläa darstelle (Hug, Maier). Auch neuestens hat man wenigstens 6, 9—13 mit dem Folgenden verbunden (Weiß, Stud. u. Krit. 1861 S. 669. J. Grimm, Einh. S. 548). Aber seit man die Beziehung des ganzen Abschnittes auf die Jünger mehr gewürdigt hat, wurde auch die Verbindung mit dem Vorhergehenden vorgezogen (Klost., Weiß, Keil). Die Scheidung der Menge ist bereits so weit vorgeschritten, daß Jesus in seiner Vaterstadt öffentlich verläugnet wird. Dessen sind die Jünger Zeugen und müssen daher zur Ueberzeugung kommen, daß die Juden sich ihrer Masse nach aus dem messianischen Reiche ausschließen. Jedenfalls kann Marcus von seinem historischen Standpunkte aus den Vorgang so benützen. Für seine Leser war darin der Gang der Entwicklung vorgezeichnet. Jesus wird von seinem Volke verworfen, sein Reich kommt durch die Apostel zu den Heiden. Bereits beginnt die Probemission der Apostel, welche die Mission nach der Himmelfahrt vorbereiten soll. Dieß ist das Endresultat der bisherigen Wirksamkeit — volle Unempfänglichkeit bei der gewöhnlichen Menge, Empfänglichkeit und Anhänglichkeit bei den Jüngern. Somit stehen wir an dem Wendepunkte der evangelischen Geschichte, wo das Volk seinem Schicksal verfallen ist und die Jünger mit der Vorbereitung zu ihrer einstigen Mission beschäftigt sind. Weil der Erfolg der letzteren später berichtet wird, so könnte man versucht sein, die Aussendung zum Folgenden zu beziehen, aber die Tendenz des vorhergehenden Abschnittes findet doch besser hierin ihren Abschluß. Der Abschnitt beginnt mit der Auswahl der Apostel und schließt mit der Aussendung derselben.

---

[1] Jans.: in signum autem verae et perfectae sanitatis et ambulare puellam voluit, et cibum illi dari a parentibus. Grot., Fritzsche u. a.

§ 25.

Jesus in Nazareth.

6, 1—6 (Matth. 13, 54—58. Luc. 4, 16—30).

Lucas hat die Verwerfung Jesu in Nazareth an die Spitze der galiläischen Wirksamkeit gestellt, Matthäus an das Ende des Parabelvortrags. Ich halte beide Vorgänge für identisch (Matth. S. 349) und die Stellung bei Lucas für eine Anticipation. Da auch Matthäus die Erzählung nur nach ihrem sachlichen Charakter mit den Parabeln verbinden konnte, so ist es wahrscheinlich, daß Marcus die historische Stellung am besten gewahrt hat.

V. 1.* Ἐκεῖθεν muß dem Zusammenhange nach auf das Haus des Jairus bezogen werden (Mey., Weiß), da aber καὶ ἔρχεται alsbald wieder in die gewöhnliche Schilderung übergeht, so kann damit kein genauer Zusammenhang angegeben sein. Die Gegend am See (Kloſt.) oder Kapharnaum (Janſ., Fr. Luc., Fritzsche, Schegg) könnte allerdings verstanden werden, aber ἐξῆλθον nach εἰσελθών V. 39 verlangt doch eine genauere Deutung. Auch καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ spricht dafür, weil 5, 37 die Jünger, mit Ausnahme der drei Vertrauten, zurückblieben, also wieder in die Begleitung eintreten mußten. Zwar könnte dieß als selbstverständlich erscheinen, aber da Marcus auf die Begleitung der Jünger überall einen großen Nachdruck legt, so will er auch hier besonders bemerken, daß sie Zeugen der Scene in Nazareth gewesen sind. Dieses Erlebniß diente zur Vorbereitung für die Leiden und Gefahren bei ihrer Missionsthätigkeit. πατρίς ist Nazareth (Matth. 2, 23. Luc. 4, 16. Joh. 1, 46. 47). Die Entfernung zwischen Kapharnaum und Nazareth beträgt etwa 50 Kilometer. — V. 2.** γενομένου σαββάτου als es Sabbat geworden war zeigt, daß Jesus den Sabbat abwartete, um in der Synagoge aufzutreten. Der Artikel fehlt, weil kein bestimmter Sabbat gemeint ist (Buttm. S. 78, d). ἤρξατο hat nicht den Gegensatz der verhinderten Fortsetzung (Fritzsche, Kloſt.), noch soll es den Beginn am Sabbate markiren (Weiß), sondern hebt den Anfang der Thätigkeit Jesu in seiner Vaterstadt hervor (Mey., Schegg). οἱ πολλοί = die Vielen, d. h. die Mehrzahl, die Meisten, im Gegensatz zu Einzelnen (Matth. 24, 12. 1 Kor. 10, 33. Krüg. 50, 4, 12. Kühn. 489, d). λέγοντες leitet die Erklärung ihres Betroffenseins ein. Der große Unterschied gegenüber dem sonstigen Eindrucke des Auftretens Jesu (2, 12) ist theilweise durch die Vergleichung der Naza-

---

* Καὶ ἦλθεν (A Lachm.) ist Emendation für καὶ ἔρχεται (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Διδάσκειν vor ἐν τῇ συν. ℵ B C D L Δ Tisch., Trg., der Artikel vor πολλοί steht zwar nur B L, dürfte aber doch mit Tisch., Trg. aufzunehmen sein, da er auch sonst ausfiel (9, 26. 12, 37) und als unverständlich ausgelassen werden konnte. Statt δοθεῖσα αὐτῷ lies δοθ. τούτῳ (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.). Im Folgenden variiren die Lesarten sehr. Die Rec. liest: ὅτι καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται. Ihr folgen Lachm., Tisch. (A C²) mit Weglassung des ὅτι. Trg. folgt ihnen, nur setzt er für γίνονται γινόμεναι (ℵ B L Δ), Volkm. und Weiß recipiren vor δυνάμεις den Artikel αἱ (ℵ B Δ), welchen ℵᶜ Δ auch vor τοιαῦται und ℵᶜ L Δ nach τοιαῦται setzen. Diese Artikel sind mit Ausnahme des ersten ergänzt und daher die Lesart: καὶ (αἱ) δυνάμεις . . . γινόμεναι vorzuziehen, welches die schwierigste ist.

rethaner zwischen einst und jetzt zu erklären. Zu πόθεν τούτῳ ταῦτα; woher ward diesem dieses? ist ἐστί oder ἐγένετο zu ergänzen. Die Copula in der dritten Person fehlt häufig, namentlich in Sentenzen und Fragen (Buttm. S. 119, 20. Win. 64, 2, 544)[1]. Die Nazarethaner wollen aber weniger wissen, woher Jesus, der keine Gelehrtenschule besucht hatte, diese Kenntniß hatte, als vielmehr ihrem Staunen Ausdruck geben, daß ein von ihnen so niedrig taxirter Mitbürger zu so großen Gaben gekommen sei. τούτῳ steht verächtlich (Luc. 5, 21; 7, 39. 49. Joh. 6, 42 u. a. Kühn. 629, 2) und erhält in V. 3 seine Erklärung, wie ταῦτα in der weiteren Frage καὶ τίς κτλ. Da der Ursprung schon mit πόθεν angezeigt ist, so kann τίς nicht gleichfalls auf denselben bezogen werden (Schegg), sondern ist von der Frage nach der Beschaffenheit, Art der Weisheit zu verstehen. Sie wundern sich über den hohen Grad der ihm verliehenen Weisheit. Der Artikel vor δοθεῖσα steht wie gewöhnlich, wenn das Particip die Stelle eines Relativsatzes vertritt (Buttm. S. 81, 3 und 253, 9), doch wird dadurch auf ein besonders bemerkenswerthes Verhältniß (is qui, quippe qui) hingedeutet und der Participialbegriff stärker hervorgehoben (Win. 20, 127). Nach der wahrscheinlichen Lesart heißt die dritte Frage: und die Kraftwirkungen sind so mächtig, wenn sie durch seine Hände geschehen, wodurch die Frage allerdings in einen Ausruf übergeht, aber auch bei den andern Lesarten muß dieser Satz der vorhergehenden Frage (mit ὅτι: daß so große Wunder geschehen oder καί) untergeordnet werden[2]. Weil im Vorhergehenden die Qualität der Lehre genannt worden ist, so muß hier die Qualität der Wunder ausgedrückt werden, was in καὶ (αἱ) δυν . . . γινόμεναι, wodurch τοιαῦται mehr hervortritt, am besten geschieht. Matthäus hat eine andere Aufeinanderfolge. Er stellt die Frage nach dem Woher für Weisheit und Wunder voran und schließt erst nach dem Zwischensatz mit πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα; Dadurch wird die Sache deutlicher und einfacher (Schegg, Weiß). Diese Aufeinanderfolge ist wahrscheinlicher, weil das Volk zuerst dem unmittelbaren Eindrucke der Lehre und Wunder Ausdruck verleiht und dann erst auf die Quelle reflectirt, so daß bei Marcus, wenn nicht eine künstliche Verstärkung (Kloſt.), so doch eine künstliche Anordnung vorhanden ist. Dagegen geben die Fragen 2 und 3 bei Marcus den Ausdruck der Verwunderung natürlicher. Von den Wundern Jesu hatten die Nazarethaner längst erfahren. διὰ χειρῶν ist beigefügt, weil das Auflegen der Hände oder die Berührung ein gewöhnliches äußeres Zeichen war (Apg. 5, 12; 14, 3; 19, 11; 2, 23; 7, 25; 11, 30). Der Hebraismus בְּיַד ס wird in der heiligen Schrift mit ἐν χειρί übersetzt (Gal. 3, 19). — V. 3.* ὁ τέκτων der (uns bekannte) Zimmermann. Wegen des Artikels beim Prädicat vgl. Win. 18, 7, 108. ὁ τέκτων ist bezeichnender als ὁ τοῦ τέκτονος

---

[1] Vgl. auch Krüg. 51, 7, 13 πόθεν; in dem Sinne unseres: wie sollte er dazu kommen?

[2] Euthym.: ἐλλειπτικόν ἐστιν. ἐλλείπει γὰρ τὸ πόθεν· οἷον, καὶ πόθεν δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν γίνονται;

* Vor Μαρίας ist der Artikel zu ergänzen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.); statt ἀδελφὸς δέ lies καὶ ἀδελφός (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Das Ἰωσῆ der Rec. (A C) und Ἰωσήφ (ℵ It. Vulg.; aus Matth.) ist nach B D L Δ in Ἰωσῆτος umzuwandeln.

υἱός des Matthäus, weil der Gegenſatz der früheren Stellung beſſer markirt wird (Kloſt.). Eine Abſchwächung gegenüber Matthäus (Baur) wäre nur von dogmatiſchen Vorausſetzungen aus anzunehmen, die hier fern liegen, denn im Munde der Nazarethaner ſollen beide Aeußerungen verächtlich ſein und von ihrem Standpunkte aus iſt auch ὁ τοῦ τέκτονος υἱός ſelbſtverſtändlich [1]. Hätte Matthäus aus Reflexion neben der Mutter den Vater nennen wollen (Weiß), ſo hätte er dem Namen der Mutter auch den des Vaters zur Seite ſtellen müſſen. Aus der beſtimmten Faſſung des Marcus geht hervor, daß Jeſus das Handwerk ſeines Nährvaters gelernt hatte. Das kann aber nicht auf die Sitte der Rabbinen zurückgeführt werden (Schöttg. 1, 244 [2]. 2, 898), weil Jeſus in keine Schule ging, ſondern auf die Gewohnheit in der Familie [3]. Die Nichterwähnung des Joſeph hat vielleicht in dem früh erfolgten Tode desſelben ihren Grund (Ew., Kloſt., Weiß, Grimm u. a.), da mit ὧδε auf die in Nazareth anweſenden Verwandten hingewieſen wird. Die Parallele bei Lucas würde ſich, wenn man die Identität beider Erzählungen annimmt [4], aus einer Reminiscenz aus ſeiner Kindheitsgeſchichte erklären. Juſtin ſagt, daß Jeſus Pflüge und Joche verfertigt habe [5]. Ueber die Brüder Jeſu ſ. Matth. S. 336. Der Genitiv Ἰωσῆτος hier und 15, 40. 47 von Ἰωσῆς iſt eine ungewöhnliche Flexion für Ἰωσῆ (Buttm. S. 17, 11; 18, 14. Win. 10, 1, 65). Zu vergleichen ſind etwa ἐσθής, ῆτος; Θαλῆς, Θάλεω, Θαλοῦ, bei Dichtern Θάλητος (Call. fr. 94. 96. Diog. 1, 34. 39); Κράτης, ητος; Χρέμης, ητος, weßhalb Erasmus auch Ἰώσητος accentuirt [6]. εἶναι πρός τινα bei jemanden ſein, wohnen (9, 19; 14, 49. Buttm. S. 292. Fritzſche S. 202). Die Bedeutung des Accuſativ iſt verwiſcht und man braucht πρός nicht vom (geiſtigen) Anſchluſſe (Win. 49, 378. Weiß) zu deuten. Ob die Aufzählung bei Matthäus dem Alter folgt und hier Judas als Apoſtel dem älteren Simon vorangeſtellt worden iſt (Schegg), iſt nicht auszumachen. Judas und Jacobus gehören zu den Apoſteln. Simon war der ſpätere Biſchof von Jeruſalem, der Nachfolger ſeines Bruders Jacobus (Euſ. h. e. 3, 11, 2. Einleitung S. 244 Anm. 2. Theol. Quartalſchr. 1880 S. 455). In dem εἶναι ὧδε in Betreff der Schweſtern könnte eine Andeutung dafür gefunden werden, daß nur noch die Schweſtern in Nazareth wohnten (Weiß). Schegg ſchließt daraus,

---

[1] Ebenſo wenig iſt ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας gegenüber Lucas: υἱὸς Ἰωσήφ (4, 22) aus dogmatiſcher Tendenz (Baur, Hilgf., Schwegler, Holtzm., Wittichen) entſprungen. An ſolchen Reden der Nazarethaner konnte kein Evangeliſt Anſtoß nehmen.

[2] Notus est in pandectis R. Isaac נפחא faber, et alius R. Jochanan בר נפחא filius fabri cf. Sanh. f. 96, 1: melior est sententia fabri, quam filii fabri.

[3] Lightf. p. 616: inter alia a patre praestanda filio hoc unum erat, ut eum educaret in aliqua arte aut opificio. Tosapht in Kidd. c. 1 et 4.

[4] Auch Schegg kehrt 1, 167 zu dieſer Anſicht der Alten zurück. Vgl. Matth. S. 349.

[5] Dial. c. Tr. c. 88 p. 316 C: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον. Evang. Thomae c. 13. Orig. c. Cels. 6, 36. Theodoret h. e. 3, 23 (vgl. Matth. S. 350). Uebrigens erwidert Origenes dem Celſus: ὅτι οὐδαμῶς τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται. Er las alſo auch bei Marcus τοῦ τέκτονος ὁ υἱός (cf. Tiſch. ad l.).

[6] Delitzſch l. c. S. 409 erklärt dieſe Accentuation gleichfalls für berechtigt, führt aber Ἰωσῆς auf יוסי, verkürzt aus יוסף zurück.

„daß die ganze Familie Jesu, sobald er sich in Kapharnaum niederließ, dorthin übersiedelte und nur die in Nazareth verheiratheten Schwestern zurückblieben." Aehnlich schon Grotius.

V. 4.* Συγγενεῖς wird bei den Griechen auch mit οἰκεῖοι verbunden (Plat. rep. 2, 378 C.), jenes sind die Blutsverwandten, dieses die Verschwägerten[1]. Ob Marcus mit der Erwähnung der Verwandten auf 3, 21 verweise (Baur, Weiß, Schegg), ist zweifelhaft. Nach unserer Erklärung wäre eher an 3, 31 zu denken. Da προφήτης generisch gebraucht ist, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß sich Jesus damals noch nicht für den Messias gehalten habe (Schenkel). Auch die Berufung auf Moses (Deuter. 18, 15. Beda) ist unnöthig. — V. 5 f.** Marcus steigert das οὐκ ἐποίησεν durch οὐκ ἐδύνατο und fügt in V. 6 noch den Grund hinzu. Die Wunderwirksamkeit setzt eine gläubige Aufnahme voraus[2], die bei den Nazarethanern zu erwarten gewesen wäre. Denn ungeachtet des angeführten Sprichwortes heißt es doch wie Matth. 8, 10 über den Glauben des Hauptmanns[3]: er staunte (ἐθαύμασε Tisch. nach ℵ B). Sie hatten durch das 30jährige Zusammenleben mit Jesus jedenfalls Gelegenheit gehabt, trotz des verborgenen Lebens in Jesus etwas mehr als einen gewöhnlichen Menschen zu erkennen. ἐθεράπευσε ist ohne Object, wird aber durch ὀλ. ἀρρ. τὰς χ. ἐπιθείς näher bestimmt. εἰ μή nach Negationen ohne Prädicat = außer ist im N. T. ganz gewöhnlich (Buttm. S. 308. Winer 55, 2, 445). θαυμάζειν διά τι nur hier und vielleicht Joh. 7, 21[4]. Die Unterscheidung zwischen Object und Ursache (Meyer, Schegg) ist überflüssig, da die Ursache im Object liegt (Weiß). Ein nonsens ist aber die Erklärung: mirabatur eorum fiduciae inopiam nicht (gegen Fritzsche), denn V. 4 soll doch nicht sagen, daß es Jesus gar nicht anders erwartet habe, sondern nur eine Erklärung der auffallenden Thatsache geben. Jedenfalls ist diese Erklärung dem Gewaltacte Fritzsche's vorzuziehen[5].

---

* Ἔλεγεν δέ ist Emendation; καὶ ἐλ. ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; statt συγγενέσιν lesen B* D² L Δ Tisch., Trg. συγγενεῦσιν, als ob das Nomen συγγενεύς lautete (Buttm. S. 22). συγγενεῦσιν ist nur als Variante zu 1 Macc. 10, 89 nachzuweisen.

[1] Ammon.: συγγενεῖς οἱ ὄντες ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἰκεῖοι δὲ οἱ κατ' ἐπιγαμίαν ἐπιμιχθέντες τῷ οἴκῳ. Dagegen Euthym. zu Matth. 13, 57: ἐν δὲ τοῖς συγγενέσι, διὰ τοὺς ὁπωσδήποτε συγγενεῖς αὐτοῦ· ἐν δὲ τῇ οἰκίᾳ, διὰ μόνους τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ· πάντες γὰρ αὐτοῦ κατεφρόνουν· οἱ μὲν ὡς συμπατριώτου, οἱ δὲ ὡς συγγενοῦς, οἱ δὲ ὡς ἀδελφοῦ.

** Ἠδύνατο ℵ B² D Δ Lachm.; ἐδύνατο A B C* L Tisch., Trg. Für οὐδεμ. δυν. ποιησ. lies ποιῆσαι οὐδεμ. δυν. (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Victor: ἐπειδὴ γὰρ τοῦ συναμφοτέρου χρεία πρὸς τὰς ἰάσεις καὶ τῆς τῶν θεραπευομένων πίστεως καὶ τῆς τοῦ θεραπεύοντος δυνάμεως, οὐκ ἐνεδέχετο τὸ ἕτερον, τοῦ συζύγου ἐλλείποντος· οὐκ οἶδα δὲ εἰ μὴ καὶ τοῦτο τῷ εὐλόγῳ προσθετέον· οὐ γὰρ εὔλογος ἴασις τοῖς βλαβησομένοις ἐξ ἀπιστίας. Euthym. Den letzten Punkt betonen auch Hieronymus und Beda.

[3] Diese Parallele zieht schon Beda z. St.

[4] Dagegen Isocr. p. 52 D. Aelian v. h. 12, 6. 14, 36.

[5] Er adoptirt nach 28. 253. ff.² die Lesart ἐθαύμαζον und interpretirt: et mirabantur propter suam fiduciae inopiam = et Nazarethani, qua laborabant fiduciae inopiam, mirabantur (nempe Jesum, qui praeclare docuerat v. 2).

§ 26.

Die Aussendung der Jünger.

6, 6b—13 (Matth. 10, 1. 7—11. 14. 15. Luc. 9, 1. 3—5).

Die zweite Hälfte des V. 6 leitet die Erzählung über die Aussendung der Apostel ein und erinnert sehr an Matth. 9, 35. Da aber Marcus nicht wie Matthäus die Wirksamkeit der Apostel unter den Juden beschreiben will, sondern die Einübung derselben für ihren späteren Beruf im Auge hat, so ergab sich für ihn sowohl die Stellung als Darstellung dieser Begebenheit von selbst. Jetzt nachdem die Nazarethaner in ihrem eigenen Unglauben zugleich ein Bild des ganzen Volkes gezeigt hatten, war es ganz am Platze, daß die Jünger für die Uebertragung des Evangeliums zu andern Völkern vorbereitet wurden. Deßhalb mußten die auf judenchristliche Leser berechneten Stellen in der Instructionsrede weggelassen und die Rede überhaupt auf das Nothwendigste beschränkt werden. Wie die Apostelcreation der Opposition der Pharisäer gegenübersteht, so verhält sich die Apostelaussendung zum ganzen Volke. Lucas hat die Aussendung in demselben Zusammenhange, da er unmittelbar nachher, wenn auch nicht die Enthauptung des Täufers, so doch die Stellung des Herodes zu den Gerüchten über den Herrn referirt und vorher zwar die Verwerfung zu Nazareth übergehen mußte, aber doch die Auferweckung der Tochter des Jairus berichtet.

V. 6b. Περιάγειν c. Accus. vgl. Matth. 9, 35 (S. 280). Der Ausdruck: und er zog umher ist so allgemein, daß nicht eine specielle Veranlassung wie die Aufnahme in Nazareth (Meyer, Volkm.) oder eine besondere Absicht wie die Aussendung der Apostel (Hilgfld.), sondern nur die Vorliebe des Evangelisten die Schilderung des Wanderlebens veranlaßt haben kann (1, 38. 39). Matthäus hat dieß allerdings zu einer Motivirung der Apostelaussendung benützt; da er aber derselben eine viel größere Bedeutung beilegte, so mußte er sie auch durch den elenden Zustand des Volkes begründen. Zu κύκλῳ vgl. 3, 34. Es ist hier mit περιῆγε zu verbinden[1]. Er zog in den Dörfern rings umher, nicht: er zog in den anliegenden Dörfern herum. Marcus erwähnt nur die Dörfer (Matth. 9, 35: τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας) wie er auch 1, 38 κωμοπόλεις schreibt. Schon wegen dieser Parallele kann der Ausdruck nicht exclusiv genommen werden. Er wollte die Fürsorge Jesu für das gewöhnliche Volk und das Vermeiden des Strebens nach Gunst und Herrschaft bei den besseren Klassen andeuten. — V. 7. ἤρξατο soll den Zeitpunkt hervorheben, in welchem die für die Verbreitung des Reiches unter den Heiden bestimmten Apostel ihre Thätigkeit begonnen haben. Eine Beziehung auf wiederholte Aussendungen (Weiß, Schegg, Klost.) ist nicht anzunehmen, weil wir von solchen nichts wissen, aber die Fortsetzung ihres künftigen Berufes (Weiß) oder die Aussendung zu demselben (Volkm., Meyer) ist damit angedeutet. δύο δύο zu zwei und zwei, paarweise, ist eine hebräische Wendung (Gen. 7, 9. Gesen. Gramm. 19. A. § 120, 5). Die Griechen gebrauchen

[1] Plat. Lach. p. 183 B: κύκλῳ περιέρχεται. Eutyphr. 19: κύκλῳ περιιόντας.

dafür κατά oder ἀνά (D: ἀνά δύο Luc. 10, 1), doch kommt Aehnliches auch bei Dichtern vor (Winer 37, 3, 234). Der distributive Ausdruck erklärt auch das Imperfect ἐδίδου. Nachdem schon 3, 15 bemerkt worden ist, daß Jesus sie auserwählt habe, damit sie Macht haben über unreine Geister, wird jetzt die wirkliche Mittheilung der Macht berichtet, die ihnen so wie sie zu je zwei ausgesandt wurden, verliehen worden ist (Klost.). Warum sie Jesus paarweise aussandte, beantwortet sich kaum aus Deuter. 19, 15, sondern aus dem Zwecke, der auch in der Instruction hervortritt, den Jüngern Muth und Vertrauen einzuflößen. Auch von den Rabbinen wurde die Zweizahl bevorzugt[1] (Matth. 11, 2). — V. 8.* Ueber die Differenz mit Matthäus s. S. 289 f. Matthäus und Lucas betrachten die Stellung der Apostel als Prediger des Evangeliums überhaupt und stellen deßhalb das Gebot der Entsagung in den Vordergrund. Marcus geht von der unmittelbaren Vorbereitung für die kurze Reise aus, welche die zur Reise absolut nothwendigen Requisiten verlangt. Daraus geht hervor, daß die Evangelisten die Rede Jesu nach den Bedürfnissen ihrer Leser und ihrer eigenen, durch die Zeitverhältnisse bedingten Anschauung abgeändert haben. Die strengere Auffassung des Matthäus und Lucas dürfte aber ursprünglicher sein[2], weil sie der ersten, auf ein kleines Gebiet sich erstreckenden Aussendung mehr entspricht und das Gebot der Entsagung den Gegensatz zu den jüdischen Erwartungen besser hervorhebt. Die Construction ist sehr auffallend und ein Muster einer oratio variata, wie sich sonst keines mehr nachweisen läßt[3]. Denn es sind 3 Constructionen mit einander verbunden; zuerst ἵνα, wie es nach Verben des Befehlens gewöhnlich ist (Buttm. S. 204), dann der Accusativ ὑποδεδεμένους σανδ., zu welchem entweder ein Infinitiv zu ergänzen (Grot.) oder eine vorausgegangene Infinitivconstruction vorauszusetzen ist, und endlich geht die Construction in die directe Rede über: μὴ ἐνδύσησθε (Buttm. S. 329). Nach Ergänzung der Ellipse bei ὑποδ. würde der Satz lauten: ἀλλ' ὑποδ. σανδάλια (πορεύεσθαι) καὶ μὴ ἐνδύσασθαι (Winer 63, 1, 538) oder wenn man die ganze Construction gleichmäßig machen will: μηδὲν αἴρειν . . ἀλλὰ πορεύεσθαι κτλ. εἰ μὴ ῥάβδον μόνον = außer nur einen Stab. Die Uebersetzung: außer etwa einen Stab (Victor[4], Ebrard) ist nur ein Nothbehelf zur äußerlichen

---

[1] Die Stellen bei Schöttgen S. 89 beziehen sich aber nur auf die Jüngerbegleitung.

* Statt μὴ πήραν, μὴ ἄρτον ist μὴ ἀρ., μὴ π. zu lesen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[2] Nach Schabbaoth f. 114 a hatte für einen Jünger der Weisen, der seine eigenen Angelegenheiten den göttlichen hintansetzte, seine Stadt zu sorgen (Wünsche S. 389). Derselben Quelle zufolge hatten die Rabbinen gewöhnlich wahrscheinlich zwei Röcke, einen Oberrock (אפיפיא) und einen Unterrock (לבושא). Nach Midrasch Ruth r. Par. 2. z. c. 3, 3 muß Jeder zwei Anzüge haben, einen für die Wochentage und einen für den Sabbath. Auch findet es R. Jochanan für den Gelehrten unanständig, in geflickten Schuhen auszugehen.

[3] Die Griechen haben zum Zwecke der variatio nur den Wechsel zwischen der oratio obliqua und directa (Kühn. 850).

[4] Ὁ δὲ Μάρκος ῥάβδον δοκεῖ ἐπιτρέπειν αὐτοὺς λαμβάνειν καὶ ὑποδεδέσθαι σανδάλια· ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ῥάβδου ἴσως μετὰ συγχώρησιν φαίη τις ἂν λέγεσθαι, τῷ προσθεῖναι „εἰ μὴ ῥάβδον μόνην", οὐδὲν γάρ φησι βούλομαι ὑμᾶς ἐπιφέρεσθαι, εἰ μή τι ἄρα ῥάβδον μόνην. Die Lateiner folgen der allegorischen Erklärung des Augustinus (de cons. 2, 30, 71—74), wonach virga in verschiedenem Sinne zu deuten sei. Jesus befehle den Jüngern, nichts

Ausgleichung. Die Unterscheidung zwischen Stab zum Gehen und als Schutzmittel gegen etwaige Angriffe (Erasm., Jansen, Holtzm.) ist gegen den Zusammenhang, welcher nur auf die Vorbereitung und Ausrüstung weist. Auch die bei ὑποδ. angehende Ausgleichung von Schuhen im Vorrath (Grot.) ist hier unstatthaft. Man nimmt doch keinen Stock im Vorrath mit. αἴρειν = nehmen, um es mit sich zu tragen (Luc. 9, 3; 22, 36. 1 Macc. 4, 30). Die Griechen setzen dafür das Medium (Krüg. 52, 10, 1), während αἴρειν = nehmen, um es einem anderen aufzulegen, bedeutet (Kühn. 396, β). — V. 9. Auf die negative Antithese, welche das Verbot des Reisevorrathes anschaulich erläutert, folgt die Schilderung des Reiseaufzuges. ὑποδ. σανδ. siehe Matth. S. 289. Es ist weder eine Correctur zu Matthäus (Bl., Holtzm.) noch eine Erklärung desselben, insofern sie sich mit den einfachen Sandalen begnügen und keinen calceolus (ὑπόδημα κοῖλον), welcher Oberleder hatte, mitnehmen sollen (Aug., Jansen, Meyer, Weiß). Wie Matthäus aufzufassen ist, zeigt Lucas mit seinem βαστάζετε. Am einfachsten löst Victor die Schwierigkeit, indem er nach einer grammatischen Figur (κατὰ κοινοῦ sc. σχῆμα), in welcher ein Wort aus dem Vorhergehenden ergänzt werden muß, μηδέ vor ὑποδ. wiederholt [1].

V. 10 f.* Nun gibt Jesus die Anweisung über das Verhalten an Ort und Stelle. ἐκεῖ geht auf das Haus, ἐκεῖθεν auf den Ort, der in ὅτου angedeutet ist. Matth. 10, 11 genauer: εἰς ἣν ἂν πόλιν . . εἰσέλθητε [2]. Marcus hat von diesen Unterweisungen vornämlich die über die schlechte Aufnahme erwähnt, weil sie den Jüngern eine Vorbedeutung für ihren späteren Beruf werden mußte. Sie sind nur auf den Schutz Gottes angewiesen, werden diesen aber auch immer erhalten. μηδὲ ἀκούωσιν ist anakoluthisch, wie wenn ἐάν vorausgegangen wäre. Subject sind die Bewohner des τόπος, woraus auch die Lesart ὅσοι ἄν entstanden ist. ἀκούειν τινός = einen anhören, auf einen hören (Matth. 2, 9. Marc. 6, 20; 7, 14 u. a. Buttm. S. 145.

---

mitzunehmen, nicht einmal einen Stab, d. h. außer der apostolischen Vollmacht nicht einmal das Nothwendigste. Erasmus hält es für besser „tropum in omnibus accipere". Sonst wäre es auch später nicht als erlaubt zu betrachten. Jesus habe wollen, „suos apostolos in legatione evangelica liberos et expeditos esse ab omni sollicitudine, quae torquet alios peregrinationem inituros". Will man aber die Abhängigkeit des Matthäus dadurch nachweisen, daß er, weil ihm nur im Allgemeinen vorschwebt, daß bei Marcus auch von einem Stabe die Rede war, auch diesen verboten sein läßt (Weiß), so imputirt man ihm doch eine Flüchtigkeit in der Benützung seiner Quellen, welche mit der sonst behaupteten Reflexion desselben seltsam contrastirt.

[1] Ἀλλὰ μηδὲ ὑποδεδέσθαι σανδάλια, μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας. κατὰ κοινοῦ γὰρ εἰρῆσθαι νομίζειν δεῖ τὸ „μηδέ". τούτοις γὰρ συνάδει τὰ λεχθέντα πρὸς τῷ πάθει κατὰ τὸν Λουκᾶν.

* Lies ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) für ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται (A C^2 D It. Vulg. Lachm.); C* ὃς ἂν μὴ δέξηται. ἀμήν . . . ἐκείνῃ (A) ist zu streichen.

[2] Den Grund, warum Jesus seine Jünger nicht in die Synogogen zu gehen beauftragt, erkennt Keim (2, 328) darin, daß er für seine schüchternen, ängstlichen und wenig schriftgelehrt geschulten Neulinge den Auftritt in den Häusern leichter und vollziehbarer fand, als den in der großen Oeffentlichkeit und in den geheiligten gottesdienstlichen Räumen. Mit Renan hebt er hervor, daß der Weg der Gastfreundschaft das Hauptmittel der Verbreitung noch heute im Orient ist. Folgt aber aus der Nichterwähnung der Synagogen, daß sie nicht in denselben auftraten?

Kühn. 528, Anm. 4). εἰς μαρτύριον αὐτοῖς zum Zeugniß für sie, d. h. daß sie das Abschütteln des Staubes als eine für sie bedeutungsvolle (verhängnißvolle) symbolische Handlung ansehen. Dasselbe deutete an, daß man mit den Leuten nichts mehr zu thun haben wollte[1]. Da aber diese Handlung bloß bei den Juden gegenüber den Heiden eine Bedeutung hatte (Matth. S. 292), so ist damit zugleich ausgesprochen, daß dieselben keinen Theil am Messiasreich haben werden (Schegg, Kloſt.). Apg. 13, 51 (18, 6) haben auch Paulus und seine Begleiter diese Ceremonie angewandt, im zweiten Falle sind nur die Kleider statt der Füße genannt, weil die Scene in einer Synagoge spielt, vor welcher man wie vor dem Tempel die Schuhe abgelegt hatte. Lucas hat mit ἐπ' αὐτούς das αὐτοῖς näher erklärt (Matth. 10, 18. S. 295)[2].

V. 12 f.* Der Aorist nimmt die Erzählung wieder auf, die aber schnell wieder von der Schilderung in den Imperfecten unterbrochen wird. κηρύσσειν bezieht sich wie beim Täufer (1, 4) und der ersten Predigt des Herrn (1, 14) auf die Bußpredigt. ἵνα drückt deßhalb nicht die Absicht, sondern den Inhalt der Predigt aus (W. Grimm p. 211, II, 2, b. Buttm. 206). Das Austreiben der Dämonen ist zuerst erwähnt, weil V. 7 (3, 14) die dazu ertheilte Vollmacht extra hervorgehoben ist und im Marcusevangelium dieser Beweis der Herrschaft über die gottfeindliche Dämonenwelt besonders berücksichtigt wird (1, 23). Aber auch bei dem mehr zurücktretenden Krankenheilen berichtet Marcus einen neuen Zug, das Salben mit Oel. Als Universalheilmittel galt dasselbe nicht, sonst müßte es öfter genannt werden[3]. Marcus kann in diesem Zusammenhange gar nicht an ein natürliches Heilmittel denken, wenn auch das Oel an sich als Heil- oder vielmehr Stärkungsmittel gegolten hat. Bei den Aposteln sollte es nur ein äußeres Zeichen sein, durch welches unter Gebet die Gnade der Heilung vermittelt wurde. Das Oel hat in seinen natürlichen Eigenschaften eine symbolische Bedeutung für die wunderbare Heilung. Das Krankenöl wird nur noch Jac. 5, 14 erwähnt, woraus man mit Unrecht geschlossen hat, daß hier eine spätere Einrichtung in die apostolische Zeit zurückverlegt werde (Baur). Vielmehr ist der umgekehrte Schluß berechtigt, daß diese Einrichtung urapostolisch ist (Weiß). Dieß um so mehr, da heutzutage nicht nur die Echtheit des Jacobusbriefes eifrig vertheidigt, sondern sogar seine sehr frühzeitige Abfassung behauptet wird[4]. Ob aber die Einsetzung des Sacramentes der letzten Oelung schon bei dieser Aussen-

---

[1] Im Gegensatze zum sich Niederwerfen vor Jemand in den Staub als ein Beweis der Ehrfurcht (Aboth 1, 4) ist das Abschütteln des Staubes von den Füßen ein Zeichen des Abscheues (Wünsche S. 390).

[2] Eigenthümlich ist die Symbolik des Victor: σύμβολον ὄντα (τὸν κονιορτὸν) τῆς ὁδοιπορίας ἣν ὑπέμενον ὑπὲρ αὐτῶν, ἤτοι ὡς τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν ὁ κονιορτὸς εἰς αὐτοὺς ἐπανέλθοι.

* Ἐκήρυσσον ist nach dem folgenden Imperfecte conformirt, ἐκήρυξαν ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.

[3] M. Schabb. 14, 4. Dio C. 53, 29. Curt. 9, 10, 1 werden für die Verwendung desselben zum Salben kranker Glieder, Jes. 1, 6. Luc. 10, 34 zum Begießen der Wunden, Jos. Antt. 17, 6, 5. B. J. 1, 33, 5. Plin. 15, 7. Colum. 7, 5, 18 zu Oelbädern angeführt. Vgl. Lightf. p. 304. Schöttg. 1, 1033. Win. R.-W. 2, 170. 358.

[4] Vgl. meinen Aufsatz: Jakobus und Paulus, Theol. Quartalschr. 1880 S. 3—46. 247—286.

dung stattgefunden hat und unsere Stelle Jac. 5, 14 gleichzustellen ist (Beda [1], Oekum., Euthym., Theophyl., Lyr., Erasm., Mald. [2], Fr. Luc.), muß bezweifelt werden (Jansen s. u. j., Estius, a Lap. u. a. nach Trident. Sess. 14 de sacros. extr. unct. c. 1). Dessen ohngeachtet aber stand die Salbung in Beziehung zum heiligen Sacramente der Oelung. Da es nämlich der Zweck der Jüngeraussendung war, die Jünger auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, so mußten sie auch gewöhnt werden, die von Christus eingesetzten Heilmittel zu spenden. Mit dem Sacramente selbst konnten sie aber noch nicht bekannt gemacht werden, weil sie noch nicht zur Reife gekommen und die Spendung der Sacramente die Verwirklichung des Reiches und die Geistessendung voraussetzt. Die Wahl des Oeles für die vorbereitende Handlung sollte zugleich die Stärkung und Kräftigung des Glaubens und Vertrauens symbolisiren und wie alle Ceremonien auf das Gemüth einwirken. Diese Beziehung der Salbung mit Oel bespricht schon der Verfasser der Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos [3]. Den Vätern ist das Oel ein Mittel zur Stärkung, Erheiterung, Erleuchtung, Heilung. Im Kulte versinnbildet es die Barmherzigkeit Gottes, die Heilung der Krankheiten und die Erleuchtung des Herzens [4]. Die Väter unterscheiden nicht genau zwischen der Krankenheilung durch Oel und dem Sacramente der Oelung, seit dem fünften Jahrhundert geschieht aber auch dieses (Innocenz I. ep. ad Decent. c. 8, Cäsarius). Die Protestanten erklären diese Heilungen durch die natürliche Kraft des Oeles (Paul., Weisse) oder deuten die Anwendung des Oeles symbolisch (Beza, Grot., Fritzsche, Weizs.) oder als religiöse Weihe (Bl.) und Einweihung zum Christenthum (Volkm.) oder wie die Benützung des Speichels von Seiten Jesu (7, 33; 8, 23. Joh. 9, 6) als Leiter der übernatürlichen Heilkraft, so daß der Glaube die causa apprehendens, die Wunderkraft die causa efficiens, das Oel aber das Medians war (Meyer) [5]. Aus allem

---

[1] Nicht ganz sicher, denn er führt zuerst Jac. 5, 14 an und fährt dann fort: unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae ecclesiae morem esse traditum, ut energumeni, vel alii quilibet aegroti ungantur oleo, pontificali benedictione consecrato. Bestimmt drückt er sich zu Jac. 5, 14 aus, fügt aber bei: nec solum presbyteris, sed, ut Innocentius papa scribit, etiam omnibus christianis uti licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate ungendo, quod tamen oleum, non nisi ab episcopis licet confici. Vgl. dazu Oswald, Sacramentenlehre 3. A. 1870, 2 S. 268 f.

[2] Es ist also unrichtig, wenn Reischl den Maldonat in Gegensatz zu älteren Theologen stellt und diesen die Erklärung des Concils von Trient beilegt.

[3] Quaest. 14: τοῦ αἱρετικοῦ ἐπὶ τὴν ὀρθοδοξίαν ἐρχομένου τὸ σφάλμα διορθοῦται τῆς μὲν κακοδοξίας τῇ μεταθέσει τοῦ φρονήματος, τοῦ δὲ βαπτίσματος τῇ ἐπιχρίσει τοῦ ἁγίου μύρου, τῆς δὲ χειροτονίας τῇ χειροθεσίᾳ· καὶ οὐδὲν τῶν πάλαι μένει ἄλυτον. Otto opp. Justini III, 2, 1848 p. 20. Pseudo-Hier.: et cum ungebant oleo aegros infirmitatem fidei virtute corroborabant.

[4] Victor: τὸ δὲ ἤλειφον ἐλαίῳ μόνος ἔφη ὁ Μάρκος ᾧ καὶ Ἰάκωβος ἐν τῇ καθολικῇ τὸ ὅμοια λέγει . . . τὸ ἔλαιον καὶ κόπους ἰᾶται, καὶ φωτὸς αἴτιον καὶ ἱλαρότητος ὑπάρχει· σημαίνει οὖν τὸ ἀλειφόμενον ἔλαιον καὶ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔλεον, καὶ τὴν ἴασιν τοῦ νοσήματος καὶ τῆς καρδίας τὸν φωτισμόν· ὅτι γὰρ ἡ εὐχὴ τὸ πᾶν ἐνήργει, παντί που δῆλον· τὸ δὲ ἔλαιον, ὥς γε οἶμαι, σύμβολον τούτων ὑπάρχει. Euthym., Theophyl.

[5] „Einfacher sieht man darin das natürliche Mittel, welches auf das Gebet der Jünger, das nach Jac. 5, 14 hinzugedacht werden muß, den Kranken (ἄῤῥωστοι wie V. 5) die göttliche Wunderhilfe vermittelt. Mit der unctio extrema hat unsere Stelle nichts

geht hervor, daß das Oel ein äußeres Zeichen zur Veranschaulichung der den Aposteln verliehenen Wunderkraft war. Die innere, geistige Wirkung (Sündenvergebung) tritt aber erst im Jacobusbriefe hinzu.

III. Das Wanderleben Jesu in Galiläa.

6, 14 — 9, 50.

Mit der Aussendung der Jünger hat das Wanderleben Jesu seinen Höhepunkt erreicht. Jesus geht hinaus in die Einsamkeit, hinüber über den See, ja überschreitet die Grenzen Galiläa's und reist in weitem Bogen über das Gebiet von Tyrus durch Sidon nach der Dekapolis, um wieder an das galiläische Meer zurückzukommen. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Cäsarea Philippi zurück und erst spät (9, 33) kommt er wieder nach Kapharnaum und auch dann hält er sich von der Menge fern, um die Jünger zu unterweisen, bevor er mit ihnen nach Jerusalem zieht. Dieses unruhige Wanderleben zeigt, daß Jesus die Hoffnung aufgegeben hatte, an einem Orte eine bleibende Gemeinde zu gründen. Vielmehr wollte er die Apostel daran gewöhnen, durch unausgesetzte Wanderungen das Evangelium unter alle Völker hinauszutragen. Sie wurden für ihren Beruf eingeübt, in der Erkenntniß befördert, auf den Kreuzestod vorbereitet. Dem Volke konnte das Geheimniß des Kreuzes kaum andeutungsweise vorausgesagt werden. Die Jünger schreiten allmählich, wenn auch langsam, in der Erkenntniß weiter. Das Bekenntniß Petri bildet auch hier den Mittelpunkt der Darstellung, wenn es auch weit weniger den ganzen Gang beherrscht als bei Matthäus. Zwar strömt das Volk auch wieder in Menge herbei, aber nicht nur ist seine Begeisterung eine äußerliche, auf die Wunder gerichtete, sondern auch der Verkehr Jesu mit demselben erscheint nur als Ausfluß der Barmherzigkeit mit den unfähigen, bethörten Massen. Die Wunder dienen nur zum geistigen Verständnisse der Jünger und haben auch, so weit sie vor der Menge gewirkt werden, eine symbolische Bedeutung für die Jünger, wenn sie auch ihnen erst später recht zum Bewußtsein kam. Neben dieser bloß äußerlichen Anhänglichkeit tritt wieder die positive Feindseligkeit der Gegner in den Vordergrund, welche es allmählich dahin bringen, daß Jesus, nachdem seine Stunde gekommen war, mit den Jüngern nach Jerusalem aufbricht. Diese Motivirung, welche im Gange der Entwicklung gelegen war, mußte jeder Evangelist bringen. Es galt nur zu zeigen, daß Jesus mit voller Voraussicht und unbedingter Freiheit dem Tode entgegenging und seine Jünger hinlänglich auf diesen Ausgang seines Lebens vorbereitet hatte.

A. Die Unterweisung der Jünger bis zum Bekenntnisse Petri.

6, 14 — 8, 26.

Bei Matthäus fällt die Erzählung von der Hinrichtung des Täufers noch in den vorangehenden Abschnitt, in welchem das Verhältniß Jesu zu den ver-

---

zu thun (gegen Mald. u. Volkm.), obgleich noch Bisping wenigstens einen Typus derselben hier zu finden meint" (Weiß).

schiedenen Schichten der Bevölkerung beschrieben wurde. Da aber Marcus die Aussendung der Apostel voran stellte und die Rückkehr derselben gleich nachher berichtet, so muß diese Erzählung mit dem Folgenden verbunden werden. Die Apostel haben durch ihre Missionsthätigkeit die Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesus hingelenkt (6, 14—29) und werden nun nach ihrer Rückkehr (6, 30—33) zur Erholung in die Einsamkeit geführt. Durch das Nachziehen des Volkes erhält Jesus Gelegenheit, die erste Brotvermehrung vorzunehmen, bei welcher ihm die Jünger als Gehilfen zur Seite stehen (34—44). Um aber durch die Zudringlichkeit des Volkes die messianische Entwicklung nicht auf falsche Bahnen drängen zu lassen, schickt Jesus die Jünger voraus über den See und erscheint ihnen mitten auf demselben (45—52). Am Lande angekommen wirkt er viele Wunder (53—56). Sodann vertheidigt er seine Jünger gegen die Vorwürfe der Pharisäer (7, 1 bis 23), geht mit ihnen in das Gebiet von Tyrus und heilt daselbst die Tochter der heidnischen Frau (24—30) und nach der Rückkehr an den See einen Stummen und Tauben (31—36). Alsbald wird er zur zweiten Speisung veranlaßt (8, 1—9), nach welcher er sich mit seinen Jüngern ebenso schnell entfernt als das erste mal und von den Pharisäern versucht wird (10—13). Dieß gibt ihm Veranlassung zu einer Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes (14—21), wobei sich die immer noch mangelhafte Erkenntniß der Jünger offenbart. Endlich schließt Marcus noch einen ihm eigenthümlichen und charakteristischen Bericht über die Heilung eines Blinden an (22—26), welcher zu dem Bekenntnisse Petri überleitet. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß in dieser Gruppirung nicht eine streng logische Systematisirung zu erkennen ist, aber im Großen und Ganzen ist doch die Unterweisung der Jünger der leitende Gesichtspunkt.

§ 27.

Die Enthauptung des Täufers.

6, 14—29 (Matth. 14, 1—12. Luc. 9, 7—9).

Marcus erzählt hier anschließend an die Befürchtung des Herodes, daß Johannes auferstanden sein möchte, in seiner ausführlichen Weise den Tod des Täufers. Ist auch die Detailmalerei seine Liebhaberei, welche auch hier für seine Ursprünglichkeit angerufen wird (Mey., Ew., Weiß u. a.), so muß er hierbei doch eine besondere Absicht gehabt haben. Wenn ich nicht mit Klostermann die Absicht erkennen kann, im Lebensende des Täufers den Prolog für den Tod des Herrn darzustellen, wie in der Schilderung der Thätigkeit des Täufers der Prolog zur unendlich höheren Wirksamkeit Jesu im ersten Buche des Evangeliums enthalten sei, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß Marcus an diesem Beispiele zeigen wollte, wie leicht es den Juden ging, auch den Gerechten dem schmählichsten Tode zu überliefern. Dieß ist der Vorbote des Kreuzestodes. Die willkürliche Ungerechtigkeit beseitigt den Anstoß am Tode Jesu.

V. 14.* Βασιλεύς setzt Marcus für τετράρχης (Matth. 14, 1. Luc. 9, 7),

* Ἔλεγεν (ℵ A C L Δ Tisch., Trg.); ἔλεγον (B D Lachm.), schon Aug., Beda, Jans.;

weil die orientalischen Fürsten in Rom unter diesem Namen gingen [1]. Seit der Vertreibung der Könige war rex eine allgemeine, gehässige Benennung für Despot und als solchen führt auch Marcus den Herodes ein. Zudem war ja dieser Herodes, der im J. 39 auf Anstiften seiner ehrgeizigen Frau Herodias nach Rom gekommen war, um den Königstitel zu holen (Matth. S. 351), in Rom nach dieser Seite wohl bekannt. Daher schreibt Marcus constant βασιλεύς, während Matthäus mit τετράρχης wechselt, da er bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Verhältnissen voraussetzen konnte, aber doch auf diesen Umstand aufmerksam machen wollte [2]. Zu ἤκουσεν fehlt wie öfters bei Marcus das Object, das aber aus V. 12. 13 oder aus dem vorhergehenden Berichte über die Aussendung leicht zu ergänzen ist; es sind die Wunderthaten, welche die Apostel verrichteten, nicht τοῦ κυρίου τὰ θαύματα (Vict., Theophyl.). Wegen ihrer Allgemeinheit zogen sie die Aufmerksamkeit noch mehr auf sich als die local beschränkte Wunderthätigkeit Jesu. τὴν ἀκοὴν τοῦ Ἰησοῦ (M Fritzsche) ist aus Matthäus. Der Syrer ergänzt: περὶ τοῦ Ἰησοῦ. τὸ ὄνομα αὐτοῦ kann nicht Object zu ἤκουσεν sein (Grot., Griesb., Paul.), weil es sonst nothwendig vor dem parenthetischen φαν.—ἐγεν. stehen müßte. Auch das unbestimmte ταῦτα zu ergänzen (de W.) ist nicht nothwendig, noch auch ist die Parenthese bis zu προφητῶν auszudehnen, da Marcus solche verwickelte Constructionen nicht hat. Noch ist es endlich zu empfehlen, nach der Interpunction Lachmann's: καὶ ἤκουσεν ὁ βασ. Ἡρῴδης. φανερὸν . . αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον das Object von ἤκουσεν in dem, was von Jesus gesagt wurde, zu suchen (Schegg), denn ἀκούσας δέ V. 16, das selbst wieder ohne Object steht, ist einfache Recapitulation des ἤκουσε und bezieht sich ebenfalls auf das Vorhergehende, nämlich auf die Urtheile, zu welchen das Bekanntwerden des Namens Jesu durch die Jünger Veranlassung gegeben hatte. Die Aneignung des Urtheiles über den Täufer mit Hinzufügung des Todes entspricht dem aufgeregten Gewissen des Herodes. Zu ὁ βαπτίζων

Fritzsche, Ritschl, Hilgf., Schegg, Ew., Weiß gegen Mey., Bisp., J. Grimm, Klosterm.; ἔλεγον konnte aus dem ἄλλοι ἔλεγον gebildet und bei der Vorliebe des Marcus für das unbestimmte Subject leicht eingetragen werden. Aber die exegetischen Gründe entscheiden doch für ἔλεγον, da ἄλλοι ἔλεγον verlangt, daß die verschiedenen Gerüchte über Johannes aufgezählt werden, ehe das Urtheil des Herodes folgt. Statt ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη ist ἐγήγερται ἐκ ν. zu lesen (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Cicero Verr. 4, 27: reges Syriae, regis Antiochi pueros, scitis Romae nuper fuisse. Victor: ὁ δὲ Μάρκος καὶ ἕτεροι δέ τινες ἀδιαφόρως καὶ βασιλέα καλοῦσιν εἴτε ἀπὸ τῆς τοῦ πατρίδος συνηθείας εἴτε καὶ ἀδεέστερον ἔτι τῇ φωνῇ κεχρημένοι.

[2] Klosterm. S. 362: „Wir können begreifen, daß Marcus, um seine den palästinensischen Verhältnissen fernerstehenden Leser nicht zu verwirren, dafür constant βασιλεύς setzt, nicht aber, daß Matthäus, falls er seinerseits den Marcustext berücksichtigt hätte, jene Ungenauigkeit hineincorrigirte." Weiß entgegnet: „Aber woher hat denn der selbständig schreibende Matthäus durch den Wechsel der Ausdrücke (vgl. V. 9) seine Leser verwirrt, und warum schrieb der ihn bearbeitende Marcus nicht constant das von ihm zunächst gebotene correctere τετράρχης?" Aber Klosterm. sagt nicht, daß Matthäus seine Leser verwirrt habe, sondern nur, daß Marcus seine den Verhältnissen fernstehenden Leser verwirrt hätte. Die Rücksicht auf diese bestimmte ihn auch, das verständlichere βασιλεύς zu wählen. Sonst pflegt man in solcher Constanz Reflexion zu sehen, hier ist es nicht anders.

vgl. 1, 4[1]. ἐγήγερται er iſt auferſtanden und wirkt Wunder. Der Nachdruck liegt nicht auf der Thatſache der Auferſtehung, ſondern ſeiner jetzigen Wirkſamkeit. καὶ διὰ τοῦτο und deßwegen, d. h. weil er durch die Auferſtehung in einen höheren Zuſtand verſetzt worden iſt. Denn vor ſeinem Tode hatte er keine Wunder gewirkt (Theophyl., vgl. Joh. 10, 41). ἐνεργεῖν bei den Griechen intranſitiv = thätig ſein, im N. T. mit ἔν τινι = in einem wirken. αἱ δυνάμεις die Kräfte κατ' ἐξοχήν, d. h. die Wunderkräfte (Apg. 6, 8. 2 Theſſ. 2, 9. 1 Kor. 12, 28. Gal. 3, 5). — V. 15.* ὡς εἷς τῶν προφητῶν ſoll nicht dem großen Propheten Elias gegenüber einen niedrigen Propheten bezeichnen (Ew.[2], Mey., Schegg), ſondern überhaupt einen, welcher die für einen Propheten nothwendigen Eigenſchaften beſitzt (qualis unus ex prophetis, sc. antiquis, cui sit similis); vgl. Richt. 16, 7. 11. Victor und Euthymius verweiſen auf Deuter. 18, 15 (Matth. S. 374), weil dieſe ſich wohl fürchteten, offen zu ſagen, daß es der Meſſias ſei. Sie müſſen aber ὅτι ὁ προφήτης leſen, wofür Euthymius τινὰ ἀντιγράφων anführt. Allein für den Artikel, den auch Fritzſche vertheidigt, ſind gar keine handſchriftlichen Zeugniſſe vorhanden. Seine Interpolation iſt durch das Deuteronomium hinlänglich erklärt. — V. 16.** Lucas weicht von Matthäus und Marcus ab, indem er den Glauben an die Auferſtehung nur von andern berichtet und den Zweifel des Herodes daran conſtatirt. Beides iſt möglich, weil ſich Herodes ſchwerlich in ſeiner Anſchauung gleich geblieben iſt. Der erſte Eindruck, welchen die Berichte von den Wunderthaten der Apoſtel auf ihn machten, war derjenige der Furcht, durch welche ſein böſes Gewiſſen aufgerüttelt wurde. Nach einiger Zeit aber konnte wieder eine ruhigere Ueberlegung eintreten, bei welcher er ſich und ſeiner Umgebung dieſe Meinung auszureden ſuchte[3]. Auch iſt es pſychologiſch nicht unwahrſcheinlich, daß Herodes für ſich aus Angſt vor dem auferſtandenen Johannes zitterte, aber andern gegenüber erklärte, es ſei nicht daran zu denken (Euthym.). ὃν . . Ἰωάννην iſt die umgekehrte Attraction (attractio inversa). Der Name iſt in den Relativſatz gezogen und in den Caſus des Relatives geſetzt (1 Kor. 10, 16. Win. 24, 2, 155. Buttm. S. 247. Krüg. 51, 10, 9). In der Regel geht aber das Nomen voran. Der Beiſatz mit ἐγώ drückt nicht Spott (Weizſ.) noch die Gewißheit des Todes (Schegg), ſondern die Unruhe des

---

[1] Grotius: et ex hoc loco et ex eo quod supra habuimus δύο δύο et infra συμπόσια συμπόσια et multis aliis apparet, verum esse, quod diximus, Marcum plus ceteris ἑβραΐζειν.

* Ἐστίν nach προφήτης iſt mit ℵ A B C L Verss. Lachm., Tiſch., Trg. zu ſtreichen.

[2] Ev. S. 319: Die Redensart προφ. ὡς εἷς τῶν πρ. iſt echt hebräiſch für „ein gemeiner, gewöhnlicher Prophet". Fritzſche ſagt, er begreife die Stelle nach dieſer Lesart gar nicht und lieſt deßhalb ἢ ὡς und nimmt ὡς = ὅτι. Grotius erklärt ὡς unrichtig = optimum quemque prophetam dignitate aequat.

** Εἶπεν (A D Lachm.) iſt Emendation für ἔλεγεν, ὅτι vor ὃν iſt zu ſtreichen (ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg.) und ſtatt οὗτός ἐστιν, αὐτὸς ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν (A C Lachm.) lies: οὗτος ἠγέρθη (ℵ B L Δ Tiſch.), Trg.: [ἐκ νεκρῶν].

[3] Beda erklärt es umgekehrt, indem er den Zweifel bei Lucas vorausgehen läßt, doch ſetzt er auch die andere Möglichkeit: ut aut confirmatum eum ex aliorum verbis credendum dixisse accipiamus, aut adhuc (sicut Lucas commemorat) haesitantem. Janſ. j.

böſen Gewiſſens (Mey.)[1] aus, denn ἐγώ involvirt den Gegenſatz zu andern. Wenn die Pronomina auch bisweilen ohne beſonderen Nachdruck ſtehen (Krüg. 51, 1, 2), ſo werden ſie doch im Nominativ regelmäßig nur da geſetzt, wo ein Nachdruck, meiſt zufolge eines Gegenſatzes, offenbar oder verſteckt darauf liegt (Win. 22, 6, 144. Krüg. 51, 1). Dieß wird auch durch das anaphoriſche οὗτος beſtätigt (Win. 23, 4, 151. Buttm. S. 262). Doch folgt daraus nicht, daß Herodes vorher von Jeſus gar keine Notiz genommen habe (Janſ. j., Mey.). Er kümmerte ſich vorher wenig darum. Als aber die Sache einen immer größeren Umfang annahm, erſchrak er, weil er unangenehm aus ſeinem üppigen Leben aufgerüttelt wurde und glaubte, daß der jetzt Wirkende eine ganz andere Perſon ſei. Hierin liegt der Schlüſſel zu dem Räthſel der völligen Zurückhaltung, welche Herodes Jeſu gegenüber ſtets bewieſen hat (Weiß). Die Darſtellung des Marcus zeichnet ſich gerade durch Hervorhebung jener Punkte aus, welche den Eindruck erkennen laſſen, den die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Täufers auf ihn hervorbrachten, ſo daß der Mord ſchließlich durch eine Deſpotenlaune gegen beſſeres Wiſſen und Gewiſſen veranlaßt wurde und die Gewiſſensunruhe deſto größer ſein mußte. — V. 17. Das Urtheil des Herodes beſtimmt den Marcus, das Ende des Täufers zu erzählen, oder umgekehrt: weil Marcus dieſe Erzählung hier einreihen wollte, hat er die Einleitung V. 14—16 vorausgeſchickt. αὐτός ſteht bei Eigennamen in der Bedeutung ſelbſt mit und ohne Artikel (Krüg. 50, 11, 15 f.) und iſt nicht als Gegenſatz zu Herodias V. 19 (Volkm.) noch einfach = eben er (Weiß) zu erklären, ſondern weiſt auf ὃν ἐγὼ ἀπεκ. zurück. Herodes ſelbſt, nicht ein anderer hat den Johannes enthaupten laſſen. γάρ begründet den vorhergehenden Ausſpruch. Die Aoriſte ſind aber nicht plusquamperfectiſch zu nehmen, denn dieß geht nur in temporalen und relativen Nebenſätzen an (Buttm. S. 173). Marcus fährt in einfacher hiſtoriſcher Erzählung fort. ἐν φυλακῇ in einem Gefängniſſe. Die Lesart der Recepta ἐν τῇ φυλ. ſtützt ſich nur auf einige Minuskeln und iſt offenbare Correctur. Auch bei Matthäus fehlt der Artikel[2]. δεῖν ἐν φυλ. = einkerkern. V. 28 ſteht allerdings ἀπεκ. αὐτὸν ἐν τῇ φ., was aber für unſere Redensart nicht entſcheidet. Grammatiſch iſt die Auslaſſung des Artikels zu erklären wie in allgemeinen Adverbialbeſtimmungen und ſtehenden Formeln, beſonders in der Abhängigkeit

[1] Victor: καὶ σφόδρα γε εἰδὼς ὅτι δίκαιον ὄντα μάτην ἀνεῖλε τὸν Ἰωάννην, ὑπέλαβεν αὐτὸν ἐγηγερμένον ἐκ τῶν νεκρῶν ταῦτα ποιεῖν. Euthym.: καὶ ὅρα θαυμαστόν, ὁ φονεύσας φοβεῖται τὸν πεφονευμένον· τοιοῦτον γὰρ ὁ κακός· φοβεῖται καὶ τοὺς νεκρούς. Aug. (de cons. 2, 43, 91): quae item verba (6, 16) duobus modis pronuntiari possunt, ut aut confirmantis aut dubitantis intellegantur.

[2] Vgl. 1 Macc. 9, 53: ἐν φυλακῇ τιθέναι. Thuk. 3, 34: ἐν φ. ἔχειν. Häufig ſteht bei den Griechen δεῖν in Verbindung mit ἐν δεσμῷ, ἐν δεσμοῖς, ἐν πέδαις u. ſ. w. (Paſſ. 1, 610, 2) = einen feſſeln, in Banden ſchlagen, aber auch = einkerkern: ἐν δεσμωτηρίῳ. Deßhalb iſt der Unterſchied zwiſchen δεῖν ἐν τῇ φ. und ἐν φ. nicht: im Gefängniß binden, d. i. in Bande legen und durch Gefängniß binden, d. i. einkerkern, in ein Gefängniß ſperren. Denn dagegen ſpricht ſchon das promiscue Vorkommen von τιθέναι, βάλλειν und ἔχειν ἐν φ. und ἐν τῇ φ. Vgl. auch Matth. 5, 25; 14, 3; 18, 30. Luc. 12, 58; 23, 19 (βληθεὶς ἐν τῇ φυλ.); 25 (βεβλημένον εἰς φυλ.). Joh. 3, 24 (βεβλ. εἰς τὴν φ.). Apg. 5, 25 (θέσθαι ἐν τῇ φ.); 8, 3 (παραδιδόναι εἰς φ.). Höchſtens könnte man ἐν τῇ φ. = in dem Gefängniſſe = in publica custodia nehmen.

von Präpositionen (Buttm. S. 78 d.), und bei localen Begriffen (Krüg. 50, 2, 15). Zu Herodias s. Matth. S. 351 [1]. διά gibt den Grund an, welcher bei der Frau zu suchen war, die Herodes unrechtmäßiger Weise geheirathet hatte. Diese Erklärung verlangt ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Die Aufreizung (Scholten) durch Herodias kommt erst nach der Verhaftung. — V. 18. Marcus wählt zur Schilderung wieder das Imperfect. Er nennt für das οὐκ ἔξεστιν nur einen Grund. Die Frau des noch lebenden Bruders zu heirathen war gesetzlich verboten (Lev. 18, 16; 20, 21). Außerdem war Herodias die Nichte des Herodes, aber freilich ebenso die seines Bruders Philippus. — V. 19. ἐνέχειν findet sich activisch nur bei Herodot (1, 118; 6, 119; 8, 27) in der Verbindung χόλον τινί = dauernden Groll, Zorn gegen jemanden haben. Deßhalb hat man hier auch um so eher eine Ellipse von χόλον annehmen zu dürfen geglaubt (Fritzsche, de W., Bleek, W. Grimm) als bei προσέχειν eine ähnliche Ellipse (νοῦν) vorkommt. Schegg ergänzt geradezu νοῦν im feindlichen Sinne = aufpassen, auflauern (Reischl; Vulg. insidiari) [2]. Da diese Ergänzung nicht nachweisbar ist, die Uebersetzung: sie spannte auf ihn (Mey.), sie trug es ihm nach (Weiß), sie behielt es in ihrem Herzen (Ewald) aber zu matt ist, so kann man allgemeiner erklären: sie war ihm auffässig. — V. 20.* ἐφοβεῖτο er fürchtete sich, ist nicht auf das durch die Hinrichtung des Gerechten zu befürchtende Unglück (Mey., Bisp., Weiß) zu beziehen, sondern auf die natürliche Scheu vor der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Euthym., Theophyl., Grot., Jans., Reischl, Schegg). συντηρεῖν heißt bewachen oder bewahren [3]. Dieß entspricht auch allein dem Zusammenhange, wonach eine Begründung zu οὐκ ἠδύνατο erwartet wird. Bleibt man aber bei dem übrigens kaum belegten „beobachten“ [4] und erklärt es von dem Achtgeben auf das geduldige Betragen des Gefangenen (Schegg), so hat man die Wortbedeutung und den Zusammenhang gegen sich. Aus dem Folgenden erhellt, daß Herodes mit dem Gefangenen verkehrte. Ein solcher Verkehr konnte bei den Besuchen auf Machärus stattfinden, falls der Gefangene nicht zeit-

---

[1] Auch Beda verwechselt den Philippus mit dem Luc. 3, 1 genannten Tetrarchen und macht die Herodias zu einer Tochter des Aretas. Gegen die Identificirung spricht sich auch Weiß S. 217 aus. Die Josephuscitate reichen dazu nicht aus und die Gleichnamigkeit ist bei zwei Söhnen verschiedener Frauen nicht auffallend.

[2] Er beruft sich besonders auf Gen. 49, 23, wo ἐνέχειν τινί das einzige Mal bei den LXX vorkommt als Uebersetzung von שָׂטַם = יָרַב = anfeinden, befehden (Grot.). Auch Luc. 11, 53 und Test. XII patr. p. 682 sprechen dafür. Doch übersetzen die LXX Gen. 27, 41 שָׂטַם mit ἐγκοτεῖν, zürnen. Euthym.: ἐνεῖχεν αὐτῷ τουτέστιν, ἐνεκότει αὐτῷ und Luc. 11, 53: ἐγκοτεῖν, ὀργίζεσθαι. Peschittho: irata erat.

* Ἐποίει (A C D Δ Lachm., Trg.) ist Conjectur für das nichtverstandene ἠπόρει (ℵ B L Tisch.).

[3] Vulg. custodiebant. Victor: ἐγκαθείρξας δὲ αὐτὸν τῷ δεσμωτηρίῳ φυλάττεσθαι ἐκέλευσεν. Euthym.: Ἡρῴδης οὐ παρεχώρει. Jans. j.: i. e. tuebatur ab insidiis Herodiadis.

[4] Theophyl., Erasm.: conservabat vel magis observabat. Id quod indicant ea quae mox subsequuntur. Grotius, nur nimmt er das Imperfect plusquamperfectisch und bezieht es auf die Zeit, quod praecesserat liberam obiurgationem. Die Achtung, welche Herodes dem Johannes schenkte, veranlaßte ihn, Vieles nach seinem Rathe zu thun (ἐποίει, Vict. πολλὰ κατὰ γνώμην αὐτοῦ διεπράττετο). Fritzsche, de W.

weilig nach Tiberias gebracht wurde. Matthäus bezeichnet als das Motiv für den Aufschub der Hinrichtung die Furcht vor dem Volke, was eine andere Zeit der Gefangenschaft voraussetzt. Der wankelmüthige Despot konnte verschieden beeinflußt werden. Bei der aus politischen Gründen erfolgten Gefangennahme dachte er wohl daran, Johannes so bald als möglich aus dem Wege zu schaffen, als er ihn aber näher kennen gelernt hatte, machte ihm das Gewissen doch Vorwürfe. Denn einen Zweck hatte er schon mit der Gefangennahme erreicht. Johannes war für die Oeffentlichkeit unschädlich gemacht[1]. Marcus hat aber gerade die bessere Seite hervorgehoben, um den Contrast mit der launenhaften Abschlachtung zu steigern und das Wort V. 16 begreiflich zu machen. Dem entspricht auch das ἠπόρει, das schon, weil das Activ im N. T. nicht mehr vorkommt, beizubehalten ist. ἀπορεῖν heißt Mangel leiden und metaphorisch: zweifeln, ungewiß sein, sich nicht zu helfen wissen[2]. Also nicht: er war oft (Weiss.), sondern über vieles (was er gethan) bedenklich (Weiß), wodurch die Gewissensskrupel angedeutet werden[3].

V. 21.* Εὔκαιρος = zur rechten Zeit, rechtzeitig, gelegen, günstig. Im N. T. nur Hebr. 4, 16 εὐκ. βοήθεια, aber εὐκαίρως (Marc. 14, 11. 2 Tim. 4, 2; vgl. 2 Macc. 14, 29. Ps. 104, 27). Demgemäß wird es auch allgemein von dem für die Nachstellungen der Herodias günstigen Tag erklärt. Dieß trifft auch noch bei der zweiten Deutung Jansens zu, Gott habe gerade diesen Tag zur Ausführung der Greuelthat geeignet gefunden, weil dadurch die Grausamkeit desto mehr geoffenbart wurde. Schegg erklärt es schon wegen συνετήρει von der Gelegenheit zu Festlichkeiten und Mahlen nach dem auch im Alterthume nicht unbekannten Axiom: sunt causae quinque bibendi, etc. Allein Marcus will nicht die Schmauserei an sich berichten, sondern erwähnt sie nur wegen der Gelegenheit, welche sie der Herodias zur Ausführung ihrer Pläne bot. Daß sie das thörichte Versprechen des Herodes nicht vorausgesehen hatte, ist wohl richtig, aber daß sie bei einer solchen Gelegenheit[4] dem Despoten am leichtesten beikommen zu können hoffte, ist ebenso

---

[1] Die umgekehrte Erklärung des Euthymius, wonach Marcus das frühere, Matthäus das spätere Stadium im Auge habe, hat die plusquamperfectische Bedeutung des Imperfect zur Voraussetzung.

[2] Es wird nicht nur mit περί τινος, sondern auch mit τι construirt (Herod. 4, 179. Thuk. 5, 40, 3; 7, 55. Heindichen, Plat. Crat. p. 409 C. Krüg. 48, 15, 7).

[3] Schegg vergleicht mit Johannes im Gefängnisse den Propheten Jeremias, welcher von Sedekias aus politischen Gründen als unbequemer Mahner in den Kerker geworfen und dann seinen Feinden ausgeliefert wurde (Jer. 38, 1 ff.).

* Ἐποίει (A) ist nach dem unechten ἐποίει V. 20 conformirt; lies ἐποίησε. Für ὅτε, das alle griechischen Texte lesen, hat Lachmann ὅ τε geschrieben, wofür D It. Vulg. sprechen, welche τε (et) auslassen. Schegg schließt sich Lachm. an; 1) weil es die Satzbildung so fordert, 2) weil Herodes immer mit dem Artikel steht. Andernfalls müßte es heißen: ὅτε ἐποίησεν Ἡρῴδης. Der erste Grund ist weniger bedeutend, weil bei Marcus eine „unerträglich harte" Construction nicht so viel gegen sich hat. Der zweite schiene mir gleichfalls entscheidend zu sein, wenn nur das neben dem Gen. absol. stehende τε nicht wäre.

[4] Nach Gregor Abulfaray bar Ebhraya (in ev. Matth. Scholia e recogn. Joh. Schmid. Gött. 1879 zu Matth. 14, 1) haben auch die Perser- und Mongolenkönige seiner Zeit an ihrem Geburtstage ein großes Fest gegeben.

wahrſcheinlich. Jedenfalls konnte aber Marcus post eventum den Tag einen für Herodias günſtigen nennen. τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ = ſeinen Großen, Magnaten[1]. χιλίαρχος = Befehlshaber von 1000 Mann, römiſch tribunus militaris oder militum, allgemein: Befehlshaber (Apg. 6, 15; 19, 18) alſo etwa: Oberſter oder Kriegsoberſter. Zu dieſen höchſten Staats- und Kriegsbeamten kommen noch die Erſten (Vornehmſten) Galiläa's, d. h. die Vertreter der Hauptſtädte des Landes, welche vielleicht die Geſchenke der Bevölkerung dargebracht hatten und zur Tafel beigezogen worden ſind. — V. 22.* εἰσελθούσης denn die Frauen erhielten die Speiſen in beſonderen Zimmern ſervirt (Eſth. 1, 9. Win. R.W. 1, 378). αὐτῆς τῆς Ἡρωδ. = der Herodias ſelbſt (Bl., Mey.). Andere (Schegg, W. Grimm, Weiß u. a.) nehmen αὐτῆς wie V. 16 weniger emphatiſch und erklären es als Zurückweiſung auf die ſchon genannte Herodias = ihre Tochter, nämlich der Herodias, aber bei αὐτός mit einem Subſtantiv iſt immer ein offener oder verſteckter Gegenſatz anzunehmen. Dieſer iſt hier in der gewöhnlichen Tänzerin, nicht in der Stieftochter zu ſuchen[2]. Nach Joſephus (Antt. 18, 5, 4) hieß dieſe Stieftochter Salome und heirathete nachher ihren Onkel, den Tetrarchen Philippus. ὀρχεῖσθαι tanzen wurde namentlich von den obſcönen und lasciven pantomimiſchen Darſtellungen beim Tanze gebraucht, welche die Phantaſie aufregten und zur Wolluſt reizten. Daher ἤρεσε es gefiel, nämlich der Tanz, wie aus dem Genitiv zu ergänzen iſt, nicht das Mädchen. — V. 23.** Herodes war durch Wein und Tanz ſo aufgeregt, daß er gar nicht wartete, bis das Mädchen eine Bitte ausgeſprochen hatte. Nach ὀμνύειν folgt, wie öfter auch bei den Griechen, die oratio recta, denn ὅτι iſt recitativ. ἕως ἡμίσους = bis zur Hälfte. Die contrahirte Form für ἡμίσεος gehört der ſpäteren Gräcität an (Krüg. 18, 8, 1. Buttm. S. 13) und ſteht meiſtens ſubſtantiviſch. Der Artikel iſt bei Zahlangaben nicht nothwendig (Krüg. 50, 2, 16); ἥμισυ eigentlich: eine Hälfte (ἥμισυ τῆς οἰκίας Dem.). Der Ausdruck entſpricht ganz der Antwort, welche Ahasver der Eſther gab (Eſth. 5, 3; 7, 2. Vgl. 1 Kön. 13, 8. Luc. 19, 8. Jl. 10, 612). — V. 24.*** τί αἰτήσωμαι = was ſoll ich bitten, iſt Conj. deliber. (Buttm. S. 180). Ein Beweis gegen vorhergehende Uebereinkunft (Schegg) iſt dieß nicht, da es auch Ver-

---

[1] Μεγιστάν von μέγιστος, wie νεάν von νέος, ξυνάν von ξυνός (Curtius S. 294) iſt ein ſpätgriechiſches Wort; im Singular kommt es nur Sir. 4, 7 vor, im Plural häufig bei den LXX (Jer. 14, 3. Nah. 2, 6. Jon. 3, 7 u. a.), im N. T. noch Apok. 6, 15; 18, 23. Die Lateiner ſchreiben megistanes (Tac. Ann. 15, 27. Suet. Cal. c. 5).

* ℵ B D L Δ leſen ſtatt αὐτῆς τῆς αὐτοῦ, das aber exegetiſch unhaltbar und wahrſcheinlich nach αὐτοῦ V. 21 gebildet iſt. Καὶ ἀρεσάσης (A C³ D It. Vulg.) iſt Emendation für ἤρεσε, weil θυγατήρ als Subject zu ἤρεσε genommen wurde. Aus demſelben Grunde wurde ὁ δὲ βασιλεύς, das nur A neben dem Particip beibehielt (εἶπεν δὲ ὁ βασ.) in εἶπεν ὁ βασ. (C³ D) verwandelt.

[2] Erasm.: sed sermo graecus habet amphilogiam. Potest enim et hic accipi sensus: cum esset ingressa filia ipsa Herodiadis: id quod per se liquebit graeca relegenti.

** Ὅτι ὃ ἐάν (ℵ A C L Lachm., Tiſch., Trg.) iſt gegen ὅ τι ἐάν (B Δ Weiß) feſtzuhalten.

*** Ließ καὶ ἐξελθοῦσα (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) für ἐξ. δέ, αἰτήσωμαι nach allen guten Codices für αἰτήσομαι, τοῦ βαπτίζοντος (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) für βαπτιστοῦ.

ſtellung ſein kann (Janſ.) Oder könnte es, wenn keine Verabredung ſtattgefunden hatte, nicht eine Intrigue der Herodias ſein, die ihre Tochter angewieſen hätte, für den nicht unwahrſcheinlichen Fall eines Anerbietens von Seiten des Herodes zuvor die Mutter zu fragen? (Weiß). Daß Herodias ſo ſchnell antwortete, iſt begreiflich, da nichts über den Haß eines beleidigten Weibes geht und ſie nicht nur ihrer Schuld bewußt ſein, ſondern auch fürchten mußte, daß Johannes immer größeren Einfluß auf Herodes gewinnen könnte. Doch ſetzt immerhin dieſer raſche Entſchluß voraus, daß ſie auf dieſe Gelegenheit gewartet hatte. τὴν κεφαλήν sc. αἴτησον.

V. 25.* Die Frechheit, mit welcher das Mädchen ſogleich hineingeht und die grauſame Bitte ſtellt, harmonirt ganz mit der Schamloſigkeit beim Tanze. Einigermaßen gemildert wird ſeine Schuld durch Berückſichtigung des böſen Einfluſſes, welchen die Mutter ſchon lange auf dasſelbe ausgeübt haben wird. Es fürchtete mit ſeiner Mutter durch Johannes vom Hofe vertrieben zu werden. εὐθύς wird durch μετὰ σπουδῆς noch geſteigert. Jenes bezeichnet das Vermeiden jedes Aufſchubes, dieſes die Eilfertigkeit im Hineingehen [1]. ἵνα hat bei den Verben des Bittens u. ſ. w. immer noch eine Zweckbeziehung, inſofern vom Bittenden etwas beabſichtigt wird (Win. 44, 8, 315. Buttm. 204). ἐξαυτῆς sc. ὥρας = ſogleich (Buttm. 71), auch bei ſpäteren Griechen. — V. 26.** περίλυπος ſehr traurig, weil er Johannes ehrte und ſchonen wollte. Eine Verſtellung wegen der Tiſchgenoſſen (Beda) wird durch das Folgende ausgeſchloſſen. Mit Rückſicht auf dieſe entſchied er ſich für das Böſe. Der Plural von ὅρκος für einen Eidſchwur, kommt auch bei Klaſſikern vor (Aeſch. Eum. 432. Xen. Hell. 5, 5, 54). ἀθετεῖν = abweiſen, repudiare mit dem Accuſativ der Perſon auch Luc. 10, 16. Joh. 12, 48. 1 Theſſ. 4, 8. Jud. 8. Das Wort gehört den ſpäteren Griechen und den Grammatikern an. — V. 27.*** σπεκουλάτωρ = speculator eigentlich Achthaber, Späher; ſo hießen aber auch die Leibwächter der Kaiſer, die Ordonnanzen und Feldjäger der Feldherrn und die Scharfrichter (Sen. de ira 1, 16, 15. ben. 3, 25. Suet. Claud. 35 [2]). Auch die Juden haben das Wort aufgenommen [3]. Die Todesurtheile wurden wie noch heutzutage im Morgenlande von den Leibwächtern und deren Oberſten vollſtreckt (2 Sam. 8, 18. 15, 18. 20, 7. 23). Zu ἐπέταξεν macht ſchon Buttmann (S. 237) darauf aufmerkſam, daß κελεύειν im N. T. nur bei Matthäus und Lucas vorkomme,

---

* Statt δῷς μοι ἐξ. leſen ℵ B C* L Δ Lachm., Tiſch., Trg. ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι. Auch hier wollen Volkm., Weiß nach L allein βαπτίζοντος ſetzen, aber wenn ℵ B trotzdem, daß ſie ſonſt βαπτίζων ſchreiben, βαπτιστοῦ haben, ſo kann nicht an eine Conformation gedacht werden. Zudem haben 8, 28 alle Majuskeln βαπτιστής.

[1] Thuk. 5, 66: εὐθὺς ὑπὸ σπουδῆς, ſonſt hat er κατὰ σπουδήν, Herodot μετὰ σπουδῆς.

** Lies ἀνακειμένους (B C* L Δ Tiſch., Trg.), συνανακ. iſt nach V. 22 oder nach Matthäus conformirt. αὐτήν iſt hinter ἀθετῆσαι zu ſetzen (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.).

*** Statt ἐνεχθῆναι (A D L It. Vulg. Lachm.) leſen ℵ B C Δ Tiſch., Trg. ἐνέγκαι. ἐπὶ πίνακι nach αὐτοῦ iſt durch C Δ Vulg. zu wenig bezeugt.

[2] Neque convivia inire ausus est nisi ut speculatores cum lanceis circumstarent militesque vice ministrorum fungerentur.

[3] מְנַדְּפֵי Schöttg. ad l., Lightf. Theophyl.: σπεκουλάτωρ ὁ δήμιος λέγεται στρατιώτης, ὃς πρὸς τὸ φονεύειν τέτακται.

aber die dem Lateinischen nachgebildete Construction desselben c. Inf. pass. statt des in der sonstigen Gräcität üblichen Inf. act. auf die ähnlichen Verba des Befehlens übertragen worden sei (Marc. 5, 43. Apg. 5, 21. 25, 21. 1 Thess. 5, 27), vgl. aber die kritische Anmerkung. — V. 28.* Statt des einfachen ἔθαψαν des Matthäus schreibt Marcus καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ und sie setzten ihn bei in einem Grabe. Diese Notiz hat zunächst nur den Zweck eines die Erzählung abschließenden Zusatzes. Ob Jesus dabei die Parallele mit dem Begräbnisse Jesu (Volkm., Klost.) oder das Gerede der Leute und des Herodes, er sei von den Todten auferstanden, im Auge hatte, ist kaum zu entscheiden. Doch legt ἠγέρθη selbst die Parallele wieder nahe (15, 46; 16, 6). Zwischen μνημεῖον und μνῆμα ist im N. T. kein wesentlicher Unterschied (ordentliches Grabmal und bloße Grabhöhle, Weiß), denn 15, 46 und 16, 6 stehen beide für dieselbe Sache. Der Legende nach, die bis auf Hieronymus zurückgeht, wurde Johannes in Samaria beigesetzt, wo noch in der Krypta der Johanneskirche der Platz gezeigt wird[1]. Die Araber nennen es das Grab Neby Jehya.

§ 28.

Die erste Brotvermehrung und das Wandeln auf dem Meere.

6, 30—52 (Matth. 14, 13—33. Luc. 9, 10—17).

Die Speisungsgeschichte und das Wandeln auf dem Meere gehören nach V. 52 zusammen. Sie haben Bezug auf die Jünger, deren Bedürfniß nach Belehrung weit mehr als im Matthäusevangelium hervortritt. Marcus verschweigt nicht nur die äußere Organisation des Apostelcollegiums absichtlich, sondern begünstigt auch die Schattenseiten vor den Lichtseiten. Nach der Auferstehung des Herrn wurden den Jüngern die Unterweisungen erst recht verständlich, so daß ihr ganzes Benehmen ein Beweis für die Realität derselben ist. Indem Marcus diese Unterweisungen anführt, zeigt er in der Speisungsgeschichte, daß die Jünger vom Herrn bestellt worden sind, der Gemeinde das Brot mitzutheilen, und in dem Wandeln auf dem Meere, daß Jesus sie geflissentlich durch ein besonderes Wunder im Glauben an seine Macht und Hilfe bestärken wollte. Dieser Glaube ist ja für diejenigen nothwendig, welche

---

* Lies καὶ ἀπελθών (B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für ὁ δὲ ἀπ. (A D).

[1] Josephus berichtet den Tod in Machärus (Antt. 18, 5, 2). Eusebius erwähnt weder h. e. 1, 11, wo er sich auf Josephus beruft, noch im Onomasticon etwas von der Begräbnißstätte. Zur Zeit des Hieronymus muß aber die Legende allgemein gewesen sein, denn er bezeichnet Samaria als Begräbnißort des Johannes und der Propheten Elisäus und Abdias (Onom. ed. Larsow et Parthey 1862 p. 345. Abd. 1, 1. Epist. 46, 2). Will man es auch unwahrscheinlich finden, daß die Jünger des Johannes diesen weiten Weg den Leichnam fortgeschleppt haben (Robinson, Pal. 3, 368), obwohl es wegen der Prophetengräber daselbst nicht so unwahrscheinlich ist (Schegg, Pilgerl. 1, 111), so wäre es doch möglich, daß die Gebeine später dahin übertragen wurden (Holzammer-Schuster, bibl. Gesch. 2, 160). Während der Regierung des Julian Apost. sollen die Heiden im J. 361 das Grabmal aufgebrochen, die Gebeine verbrannt und die Asche zerstreut haben (Theodor. h. e. 3, 7. Chron. pasch. 361. Beda z. St.).

hinausgehen sollen, um unter den Stürmen des Lebens das kleine Fahrzeug der neuen Gemeinde sicher zu steuern. Da alle drei Synoptiker die Speisungsgeschichte an die Notiz über Johannes anreihen, so ist es wahrscheinlich, daß dieses Ereigniß sich unmittelbar nach der Rückkehr der Apostel, deren Missionsthätigkeit die Aufmerksamkeit des Herodes auf sich gezogen hatte, zutrug. Matthäus verbindet die Erzählung vom Wandeln auf dem Meere, welche Lucas übergeht, gleichfalls damit (Vgl. Joh. 6, 16—21).

V. 30.* Marcus knüpft mit dem einfachen καί und dem historischen Präsens wieder an V. 14 an und beweist damit, daß die Erzählung von der Enthauptung des Täufers nicht an ihrem chronologischen Platze steht, wie man nach Matthäus vermuthen könnte. Dieser berichtet von der Mission der Jünger nichts und erwähnt auch ihre Rückkehr nicht. Deßhalb knüpft er unmittelbar an die Episode an, welche nach 14, 2 nicht weit von der Aeußerung des Herodes zeitlich abliegen konnte. Da sich Jesus auf das jenseitige Ufer zurückzieht, so paßt die Motivirung des Matthäus, auch wenn man den Rückzug durch die Furcht vor einem ähnlichen Schicksal begründet[1]. Matthäus braucht also deßhalb nicht von Marcus abhängig zu sein. Er stellt seinem Zwecke gemäß das Ausweichen vor der Gefahr in den Vordergrund, Marcus die Pflege der Jünger. Ueber den Ort, wo die Jünger mit Jesus wieder zusammentreffen, berichtet Marcus ebenso wenig, als über den, von welchem sie ausgesandt worden sind. Da letzterer schwerlich Kapharnaum war (6, 6), so ist diese Stadt auch hier nicht vorauszusetzen. ἀπόστολοι heißen die Zwölfe bei Marcus nur hier. Daß diese Bezeichnung hier, wo sie von ihrer Aussendung zurückkehren und sich wieder zu ihm hin (πρὸς αὐτόν) versammeln, besonders am Platze sei (Bengel, Mey.), scheint mir unrichtig. Viel passender ist die Erwähnung des solennen Namens bei der Auswahl (Luc. 6, 13) oder Aussendung (Matth. 10, 2), aber Marcus hat beide von einander getrennt und das Zusammensein mit Jesus besonders hervorheben wollen. ὅσος bezieht sich häufig auf ein vorhergehendes πᾶς oder πολύς anstatt des demonstrativen τόσος (Pass. 2, 556, 2), ohne daß dieses mit den Adjectiven, welche eine Größe, ein Maß, eine Fülle ausdrücken (Pass., 2, 557) in Verbindung zu bringen ist (Schegg): alles was, so viel als (Krüg. 51, 8, 6), nicht: was alles (mirum quantum, immane quantum). Daher macht auch das zweite ὅσα keine Schwierigkeit. Der Begriff der Quantität liegt freilich in ὅσος immer und läßt sich auch in ὅσα ἐδίδαξαν nicht beseitigen, aber quanta docuerant (Fritzsche) klingt doch auffallend. ὅσα ist nicht auf den Erfolg

---

* Καί vor ὅσα fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg., dagegen ist die Auslassung des ὅσα vor ἐδίδαξαν durch ℵ* C* Vulg. Tisch. zu wenig bezeugt.

[1] Vgl. Matth. S. 354. Eine Beziehung auf die Nachricht von der Enthauptung des Johannes läßt sich bei Matthäus nicht in Abrede stellen, wenn man dieselbe auch nicht mit der Furcht vor Herodes, sondern mit der göttlichen Oekonomie in Verbindung zu bringen hat. Schegg geht zu weit, wenn er sagt (1, 186): „Jesus ignorirte diesen Menschen ganz und gar; er mußte es tief unter seiner Würde halten, wegen des Herodes auch nur einen Schritt zurückzuweichen. So schildert Lucas das Verhältniß und so ist es allein richtig und des Menschensohnes würdig." Denn sonst müßte man die ganze Verdemüthigung und Erniedrigung, die Begegnung mit den Feinden, die Verurtheilung und den Tod gleichfalls als unwürdig bezeichnen.

des Lehrens, ſondern auf das viele Lehren zu beziehen. — V. 31.* Die Wegſendung der Jünger wird durch den großen Volksandrang motivirt, welcher an dieſem Orte die für die Apoſtel nach ihrer Rückkehr nothwendige Erholung verhinderte. So ergänzen V. 30 und 31 die Motivirung der Handlung gegenſeitig. δεῦτε = לְכוּ gehet! ὑμεῖς αὐτοί = vos ipsi, denn mit einem Nomen verbunden hat αὐτός die Bedeutung ſelbſt: ihr ſelbſt, ohne die Begleitung des Volkes (Krüg. 51, 6, 8. Erasm.)[1]. Der weitere Jüngerkreis iſt durch κατ' ἰδίαν nicht ausgeſchloſſen, ſondern nur das Volk. Der Gegenſatz zu dieſem wird aber hervorgehoben, weil die Apoſtel ſo viel gethan und ertragen haben. Der Imperativ des Aoriſtes ἀναπαύσασθε bezeichnet die einzelne Thatſache, den Eintritt der Ruhe, ohne daß auf die Dauer reflectirt wird. εὐκαιρέω heißt gute, gelegene Zeit haben oder bekommen. Es gehört der ſpäteren Gräcität an und findet ſich im N. T. nur noch Apg. 17, 21 (εἴς τι.) — V. 32.** Nach Kloſtermann gehört hier wie V. 31 κατ' ἰδίαν nicht zur Ortsbeſtimmung, ſondern zu ἀπῆλθον τῷ πλ., in heimlicher Fahrt, allein die Verbindungen κατ' ἰδίαν εἰς ἐρ. τόπ., εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς, ἐνθάδε παρ' ἡμῖν, μόνος καθ' ἑαυτόν, οἶκοι παρ' αὐτῷ, νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ legen die andere Zuſammenſtellung nahe (Fritzſche). — V. 33.*** Da πολλοί am Schluſſe ſteht, ſo iſt es ſchwerlich Subject zu εἶδον. Dieſes iſt das unbeſtimmte „man". Man ſah ſie dahin gehen oder als dahin Gehende und es erkannten ſie viele (Kloſt., Schegg), falls man αὐτούς recipirt. Die Jünger wären unvermerkt vom Lande abgeſtoßen, ſo daß das Volk ſie erſt wahrnahm, als ſie mit dem Schiffe ſchon auf dem See waren. Doch wäre es ſonderbar, daß das ringsumſtehende Volk vorher nichts geſehen hätte. Deßhalb iſt es wahrſcheinlicher, daß die Jünger vor den Augen des Volkes einſtiegen, das Volk aber nach früheren Vorgängen glaubte, Jeſus werde vom Schiffe aus lehren. Als es aber dieſelben dahin fahren ſah, da merkte es, wohin es abgezielt war (Mey.) oder welches ihr Ziel war, d. h. daß ſie ſich auf das jenſeitige Ufer zurückziehen wollten. Daß ἐπιγινώσκειν nicht bloß = agnoscere, ſondern auch cognoscere iſt, muß gegen Fritzſche aufrecht erhalten werden (vgl. 5, 30. Luc. 1, 22; 5, 22. Paſſ. 1, 1053). Den einſamen Ort als Ziel der Reiſe gab die Richtung der Fahrt zu erkennen. Luc. 9, 10: εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά, wozu Matth. S. 313 Anm. 2 und S. 562 zu vergleichen iſt. Lucas allein könnte zur Anſicht verleiten, daß Bethſaida am Weſtufer gemeint ſei (Win.,

---

* Lies λέγει für εἶπεν (A D Lachm.), ἀναπαύσασθε für ἀναπαύεσθε (ℵ D L Lachm.), letzteres iſt nach λέγει, εἶπεν nach ἀπήγγειλαν gebildet. Statt ηὐκαίρουν leſen ℵ A B L Δ Lachm., Tiſch., Trg. εὐκαίρουν. Bei den Verben, welche mit εὐ anfangen, ſchwankt das Augment überhaupt (Win. 12, 1, 69. Buttm. S. 30).

[1] Zu αὐτοί ἐσμεν gibt Kühner 630 Anm. 3 eine gute Erklärung: de iis, qui ut soli cum amicis et familiaribus liberius loqui solent, im Vertrauen, wir ſind unter uns.

** Statt τῷ πλοίῳ (A Tiſch., Trg.) leſen B L Δ Lachm. ἐν τῷ πλοίῳ vor εἰς ἔρημον τόπον. Die Voranſtellung, aber ohne Artikel, hat auch ℵ. ἐν könnte aus Matth. 14, 13 ſein, der aber keinen Artikel hat.

*** Das Subject οἱ ὄχλοι hat die Rec. nur aus Minuskeln. Statt ἐπέγνωσαν (ℵ A B² Δ Tiſch.) leſen B* D Lachm., Trg. ἔγνωσαν und ſtatt αὐτόν (Γ) leſen ℵ A L Δ Syr. Tiſch. αὐτούς, B D Lachm., Trg. laſſen das Object ganz aus. Letzteres iſt richtig, denn weil ἐπιγ. = erkennen genommen wurde (6, 54), ſo wurde αὐτόν ergänzt und dieß nach αὐτούς conformirt. καὶ συνῆλθον πρὸς αὐτόν (A Γ Π) iſt zu ſtreichen.

de W., Bauer, Hilgenf., Ew.), aber Matthäus und Marcus stehen dem entgegen, so daß bei dem auch dem Berichte des Lucas genügenden Bethsaida am Nordostufer stehen zu bleiben ist[1]. Dieß paßt auch zu der weiteren Bemerkung, daß die Menge zu Fuß zuvorgekommen sei, denn von Tell-Hum bis Bethsaida ist es eine kurze, fast gerade Strecke. πεζῇ ist der adverbiale Dativ, der unter der Ergänzung ὁδῷ = zu Lande bei den Klassikern häufig ist (Xen. Oec. 5, 5 = zu Fuß im Gegensatze zu σὺν ἵππῳ). ἐκεῖ für ἐκεῖσε. προέρχεσθαί τινα = einem zuvorkommen, nur hier und Luc. 22, 47. Die Klassiker kennen die Construction nicht (Buttm. 126), dagegen wird προθεῖν und φθάνειν τινά gebraucht. Auch die Lateiner construiren antecedere, anteire, praeire aliquem.

V. 34.* Ἐξελθών als er herausgekommen war, d. h. aus dem Schiffe, wie aus προῆλθον αὐτούς geschlossen werden muß. Bei Matth. 11, 8; 24, 26 (Fritzsche) ist von einem Hinausgehen zu Land vom Standpunkte des Sprechenden aus die Rede. Matth. 14, 14 ist ἐξελθών unbestimmt, weil nach seiner Darstellung Jesus vor dem Volke in der Einsamkeit angelangt und erst bei der Ankunft des letzteren wieder auf einen freien Platz herausgetreten zu sein scheint (Fritzsche z. Matth. p. 492). Ob Jesus sogleich oder erst, nachdem er von dem nachziehenden Volke verfolgt auf die einsame Bergeshöhe bei Bethsaida gestiegen war, zu lehren anfing, ist damit nicht entschieden. σπλαγχνίζεσθαι wird in der Regel mit ἐπί c. Accus. (Matth. 15, 32. Marc. 8, 2; 9, 22) oder ἐπί c. Dat. (Matth. 14, 14. Luc. 7, 13), nur einmal mit περί (Matth. 9, 36) und Genit. (Matth. 18, 27) construirt[2]. Die Begründung des Marcus erinnert an Matth. 9, 36 (S. 280). Von Mitleiden mit dem hirtenlosen Volke (Num. 27, 17. 1 Kön. 22, 17. Ez. 34, 5) ergriffen, gab Jesus seinen Vorsatz, sich vom Volke zurückzuziehen, auf und fing an sie viel zu lehren. — V. 35.** ἤδη ὥρας π. γεν. als es schon spät an der Tageszeit war oder als der Tag schon weit vorgerückt war[3]. Die Wiederholung von Seiten der Jünger stimmt zu der Darstellungsart

---

[1] Furrer, Zeitschr. des d. Pal. Ver. II, 1879 S. 68 wurde durch Marcus veranlaßt, beide Bethsaida an die Mündung des Jordan zu verlegen. Von Kapharnaum war Jesus mit seinen Jüngern an das Südende der Ebene el-Batiha gefahren (diese Auslegung befriedigt allein Marc. 6, 33. 34; vgl. auch Luc. 9, 10). Abends nun befahl er ihnen, nach Bethsaida hinüberzufahren, nicht nach Kapharnaum . . . nach dem nächsten Ort, nach Bethsaida an der Mündung des Jordan, das dem Südende der Ebene el-Batiha gegenüberlag. Damit ist die „Anfrage an die biblische Geographie“ (Holtzm., Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 383) durch Streichung des zweiten Bethsaida beantwortet. Vgl. Zeitschr. des d. P. V. III, 1880 S. 83.

* Ὁ Ἰησοῦς (Δ) ist zu streichen. ἐπ' αὐτοῖς (A L Δ) ist aus Matthäus, ἐπ' αὐτούς ℵ B D Lachm., Tisch., Trg.

[2] Win. 30, 10, 192; 38, 218. Buttm. S. 143.

** Γενομένης (A B L Δ Lachm., Trg.), γινομένης ℵ D It. Vulg. Tisch. kann nach dem gleichfalls unechten λέγουσιν gebildet sein. αὐτῷ nach προσ. lassen ℵ* A D It. Vulg. Tisch. aus. Statt λέγουσιν lies ἔλεγον (ℵ B L Δ Tisch., Trg.).

[3] So steht auch πολλῆς ὥρας Pol. 5, 8, 3. ἐπὶ πολλὴν ὥραν Jos. Antt. 8, 4, 4. ἄχρι πολλῆς ὥρας Dion. Hal. 2, 54. ὥρα mit und ohne ἡμέρας heißt die Tageszeit, τῆς πολλῆς ὥρας oder τῆς ὥρας ὀψέ spät am Tage (Pass. 2, 2620, 1). Es ist also kein Latinismus, der von Matthäus mit ὀψίας γενομένης verbessert werden mußte (Scholten).

des Marcus. — V. 36.* Directe Fragewörter in indirecten Fragen sind bei den Griechen nicht selten und finden sich im N. T. namentlich bei ἔχειν (8, 1. 2. Matth. 8, 20. Luc. 12, 17), aber auch bei ähnlichen Verben (Matth. 10, 19. Luc. 17, 8. Buttm. 216. Krüg. 54, 7, 1). — V. 37.** Wir haben nicht einen Uebergang vom Conjunct. deliber. in die directe Rede (Matth. 13, 15. Buttm. 330), denn der zweite Theil ist nicht mehr zur Frage zu rechnen, vielmehr als Antwort der Jünger zu betrachten = sollen wir hingehen und um 200 Denare Brot kaufen? Und so werden wir ihnen zu essen geben (Mey., Bisp., Weiß). Nach Joh. 6, 7 antwortete Philippus, an welchen die Frage direct gerichtet war: um 200 Denare Brote reichen nicht aus, damit jeder etwas Weniges bekomme. Dadurch wird nicht nur die Angabe der Zahl des Marcus bestätigt, sondern auch der Conjunct. deliber. erklärt, welcher einen Zweifel am Erfolge ausdrückt. Deßhalb übersetzt Schegg: können wir hingehen u. s. w. und nennt ihre Antwort eine „pikirte" (Fr. Luc.: ironia est), was aber nach morgenländischer Anschauung nichts Verletzendes hatte[1]. Die Summe ist also die kaum ausreichende Minimalsumme. 200 Denare sind = 130—140 Mark. Indem Jesus die Jünger auffordert, für die Sättigung der Menge zu sorgen, obwohl er die Unmöglichkeit der Ausführung kennt, bereitet er die wunderbare Brotvermehrung vor, welche unter den Händen der Jünger vor sich gehen sollte. — V. 38.*** Weil Jesus gar nicht im Sinne hatte, die Jünger fortzuschicken, so geht er auf ihre Antwort nicht ein, sondern stellt alsbald die bestimmte Frage: wie viel Brote habet ihr? Die Jünger fügen in ihrer Antwort noch den Fischvorrath hinzu, um ihren ganzen Nahrungsmittelvorrath anzugeben. Es waren fünf Gerstenbrote und zwei Fische, welch letztere von dem Besitzer noch zu erwerben waren (Joh. 6, 8 f.), aber weil sie leicht zu erhalten waren, als Vorrath angegeben werden konnten. — V. 39 f. αὐτοῖς geht auf die angeredeten Jünger. Deßhalb kann ἀνακλῖναι (ἀνακλιθῆναι ℵ B* Lachm. ist aus Matth.) πάντας nicht intransitiv genommen werden, sondern: und er befahl ihnen, alle lagern zu machen (accumbere facio Vulg.), sich lagern zu lassen. Ebenso ist ἀνακλίνειν gebraucht Luc. 9, 15; 12, 37 (Pol. 31, 4, 5). συμπόσια συμπόσια = nach Tischgenossenschaften ist ein Hebraismus wie πρασιαὶ πρασιαί = nach Beeten, beetenweise (Buttm. 27 u. 122)[2]. συμπόσια ist wegen πάντας Accusativ, der Nominativ πρασιαί kann als Apposition zu dem Subject in ἀνέπεσαν oder als Näherbestimmung des Prädicats adverbiascirend erklärt werden (Buttm. l. c.). Luc. 9, 28. Matth. 15, 32 steht die Zeitbestimmung im Nominativ. χλωρός grün ist nicht überflüssig, da χόρτος ein allgemeiner Ausdruck für Gras in jedem Zustande ist. Ein frischer

---

* Statt ἄρτους· τί γὰρ φάγωσιν οὐκ ἔχουσιν (A) ist τί φάγωσιν allein zu lesen (ℵ B L D Tisch., Trg.), nur hat ℵ βρώματα τί, Vulg. cibos, quos manducent.

** Für δῶμεν ist δώσομεν (A B* L Δ It. Vulg. Lachm., Trg.) zu lesen; Tisch. nach ℵ B D δώσωμεν, Conformation nach ἀγορ.; nach ἄρτους ist ein Fragezeichen zu setzen.

[1] Euthym.: τοῦτο κατ' ἐρώτησιν ἀναγνωστέον· βαρυνομένων δὲ ὁ τοιοῦτος λόγος.

*** Καί vor ἴδετε fehlt ℵ B D L Tisch., Trg.

[2] Wünsche S. 390: שורות שורות. Euthym.: ἀντὶ τοῦ συμπόσια διῃρημένα, τουτέστι, συναγωγὴν δὲ ἐκεῖ, συναγωγὴν δὲ ἀλλαχοῦ· τὸ αὐτὸ δὲ δηλοῖ καὶ τὸ πρασιαὶ πρ., εἶεν δ' ἂν ἑτέρως· συμπόσια μὲν αἱ κυκλοειδεῖς συναγωγαί, πρασιαὶ δὲ αἱ τετραγωνοειδεῖς· τοιαῦται γὰρ αἱ τῶν κήπων πρασιαί.

Rasen war vorhanden, denn nach Joh. 6, 4 war es Frühjahr. Deßhalb scheint es unnöthig auf Gen. 1, 30. Jes. 16, 6 zu recurriren. ἀνέπεσαν sie lagerten sich = ἀνακεῖσθαι nur bei Späteren; sonst zurückfallen, sich zurücklegen, rückwärts liegen. Warum die Lagerung zu 100 und 50 geschah, läßt sich, wenn man von aller Allegorie absehen will, nicht erklären. Vielleicht bildeten sie Rechtecke mit 100 und 50 für die Seiten.

V. 41.* S. Matth. S. 356. ἐδίδου zeigt das Austheilen an die Apostel an (V. 7), welche die Stücke, vielleicht je die Hälfte eines Brotes der Reihe nach erhielten und ihrerseits wieder an die einzelnen Abtheilungen der gelagerten Menge vertheilten. Der Segen Jesu hatte es bewirkt[1], daß die Brote sich während des Austheilens immer vermehrten. Daß es „Kunstproducte" waren, macht das Wunder um nichts unbegreiflicher, als wenn es sich um Naturproducte gehandelt hätte. Denn ein noch so beschleunigter Naturproceß hätte in dieser kurzen Zeit nichts zu Stande gebracht. Indem Marcus das κλάσας in κατέκλασε verwandelt, legt er auf das Brechen des Brotes einen Nachdruck, der an das Abendmahl erinnert (14, 22). καὶ τοὺς δύο ἰχθ. auch die zwei Fischchen vertheilte er an alle, d. h. ließ er durch die Apostel an alle vertheilen. — V. 43.** Sie hoben auf „Brocken zwölfer Körbe Ausfüllungen", d. h. zwölf Körbe voll. πληρώματα ist Apposition zu κλάσματα. ἦραν = man hob auf (Schegg, Weizs.), weil außer den Jüngern noch andere behilflich waren. Marcus fügt noch bei: καὶ ἀπὸ ἰχθύων, das man ohne Ergänzung (τι, aliquid Grot., Bl., Fritzsche, Bisp.) mit κλασμάτων verbindet. Auch die wenigen Fische haben für alle gereicht. Der Zweck der zahlreichen Ueberbleibsel ist der Erweis der großen Wunderkraft (Vict.[2], Euthym.), deren volle Erkenntniß trotzdem nicht erzielt wurde (V. 52). Auch ist dem ganzen Wunder eine bestimmte Beziehung zu geben, wenn gleich die Sorge um das hungernde Volk die äußere Veranlassung gewesen ist, denn andernfalls hätte Jesus das Volk bei Zeiten entlassen müssen. Wie aber Jesus die Absicht verfolgte, durch die Offenbarung seiner Macht den Glauben zu erwecken[3], so hat Marcus die Erzählung im Interesse seines auf die Jünger gerichteten Wunderbeweises aufgenommen (Klost. S. 141.)

V. 45.*** Das Wandeln auf dem See dient demselben Zwecke des Jünger-

---

* Αὐτοῦ nach μαθηταῖς fehlt ℵ B L Δ Tisch., Trg. Statt παραθῶσιν (ℵ^{c} A D Lachm., Trg.) liest Tisch. (ℵ* B L Δ) παρατιθῶσιν.

[1] Die Griechen (Vict., Euthym., Theoph.) erklären das Aufschauen zum Himmel und Segnen des Brotes als eine Vorsichtsmaßregel gegen die Verleumdungen der Juden, als ob Jesus sich über die Anordnungen Gottes hinwegsetzte. Da er Alles auf Gott beziehe, zeige er, daß er von Gott ausgegangen sei (Chrys.). Auch das Vorbild für das Tischgebet wird nicht vergessen (Chrys., Euthym., Theoph.).

** Κλασμάτων ℵ A D Lachm., Tisch., Trg. (vgl. Matth. 14, 37), κλάσματα B L Δ; δώδεκα κοφίνους A D L Δ Lachm., Trg., κοφίνων ℵ B Tisch.; πλήρεις A D Lachm., πληρώματα ℵ B L Δ Tisch., Trg. Also: κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα.

[2] Ὡς δώδεκα πληρωθῆναι κοφίνους ἐπὶ τῷ (τὸ) ἕκαστον ἐπ' ὤμων ἀράμενον, μείζονα λαβεῖν τοῦ γινομένου τὴν αἴσθησιν.

[3] Victor: θαυμάσιον δὲ οὐκ ἔλαττον τὸ μὴ ἀεὶ τῇ ἐξουσίᾳ χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν τροφῶν εὐπορίαν. σημεῖα μὲν γὰρ ἕνεκα τῶν ἀνθρώπων ἐργάζεται, καὶ τὴν τῆς δυνάμεως ἐπίγνωσιν εἰς σωτηρίαν τὴν διὰ τῆς πίστεως παρέχει τοῖς ἑπομένοις. τοῖς δὲ οὔσι χρῆται κατὰ τὸν ἀνθρώπῳ προσήκοντα τρόπον, εὐεργετῶν ἅμα τοὺς εἰς τοῦτο ὑπηρετοῦντας.

*** Statt ἀπολύσῃ (A) lies ἀπολύει ℵ B L (D Δ) Tisch., Trg.

unterrichts. Hat sich bei der Brotvermehrung die Allmacht Jesu in der wunderbaren Vervielfältigung gezeigt, so erweist sie sich hier durch die unbedingte Herrschaft über die Elemente. Matthäus geht in der Scene mit Petrus (14, 28—31) über Marcus hinaus, was Weizs., Weiß u. a. als Zeichen späterer Bildung betrachten, während Hilgenfeld u. a. bei Marcus eine Auslassung annehmen. Ist diese auch nicht in der Rücksicht auf die Glaubensschwäche des Petrus zu suchen, so desto mehr in der demselben gewordenen Auszeichnung, die Marcus consequent übergeht. Unter Βηθσαϊδά, das sonst indeclinabel ist, muß das am westlichen Ufer gelegene verstanden werden [1], wofern man nicht etwas gewaltthätig beide nur durch den Jordan getrennt sein lassen will (V. 33 S. 235). ἕως ἀπολύει = bis er entlasse. An die Stelle der oratio obliqua ist die directe Rede getreten, welche zur Belebung der Darstellung beiträgt (Buttm. S. 186. 211. u. a. Kühn. 846). ἕως wird noch so construirt Luc. 19, 13. Joh. 21, 22. 1 Tim. 4, 13 [2]. — V. 46. ἀποτάσσεσθαι in der Bedeutung: sich von einem trennen, Abschied nehmen, ist spätgriechisch. Wegen des ἀπολύει τὸν ὄχλον bezieht sich αὐτοῖς auf das Volk, nicht auf die Jünger. Den Rückzug Jesu auf den Berg findet man im Widerspruch mit dem eben ausgesprochenen Grund der Entlassung des Volkes, weßhalb Weiß hier eine Combination der apostolischen Quelle und der petrinischen Ueberlieferung annimmt. Jene habe wie Matth. 9, 1 geschlossen: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν, diese habe die Trennung von den Jüngern, welche die Voraussetzung der folgenden Geschichte bildet, auf die letztere Absicht zurückgeführt. Allein wenn Jesus V. 45 die Jünger nicht bloß einzusteigen, sondern auch fortzufahren zwingt und als Ziel das

---

[1] Robinson hat Pal. 3, 550. 555 die Identität mit dem heutigen el Tâbighah als zweifelhaft bezeichnet, findet sie aber Phys. Geogr. 1865 S. 202. 249 wahrscheinlich. Es liegt am westlichen Ufer des Sees und bildet die nördlichste Gruppe der Quellen an der Westküste. Wie zu alten Zeiten ist es ein Fischerort. בֵּית צַיְדָא Fischhausen oder Jagdhausen. Furrer muß, um seine Hypothese aufrecht zu halten, annehmen, daß sie vom Südende der Ebene el-Batiha dem Ufer entlang nach Bethsaida im Nordosten rudern wollten, aber von dem heftigen Winde daran verhindert wurden. Die ungestümen, plötzlich sich erhebenden Winde kommen dort nach allen neueren Erfahrungen meistens von Nordost. „So wurden denn die Jünger von ihrem Ziele ab in den See hinausgetrieben, konnten auch nicht in Kapernaum landen, sondern erst mehr südlich an dem Ufer der Ebene Gennesar" (l. c. p. 68). Allein dieß paßt ganz gut zu der anderen Lage von Bethsaida. Holtzmann (l. c. S. 384) sucht durch Aenderung der Lesart zu helfen. Die Italahandschriften a i l q lesen trans fretum a B., als hätten sie vor B. ἀπό. Da aber die Lesart sonst durchaus unbestritten ist (nur Or., 1. 28. 209: εἰς), so ist eine solche Correctur unberechtigt. Das a B. erklärt sich auch einfach aus ad B. der It. u. Vulg. Noch leichter macht sich Sepp die Lösung: „Alle Welt kennt nur das eine am Ostufer, und bloß durch ein Versehen des Amanuensis oder wie immer ist bei Marc. 6, 45 der Name eingetragen, statt 32, wie Luc. 9, 10 ihn festhält" (Jer. 2, 186). Doch macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß sonst gleichnamige Orte durch Beinamen unterschieden wurden. Auch Haneberg verlegt das Bethsaida, welches der Geburtsort der Jünger war, in die Ebene ostwärts von der Jordanmündung (Johannesev. 1, 1878 S. 141) und verspricht den Beweis zum sechsten Kapitel des Evangeliums, bei welchem sich aber nichts vorfand (S. 330 Anm.).

[2] Plut. Lyc. 29: δεῖν οὖν ἐκείνοις ἐμμένειν τοῖς καθεστῶσι νόμοις . . . ἕως ἐπάνειτιν (W. Grimm). Vgl. Win. 41, 3, 278.

jenseitige Ufer angibt, so hat er ja hinlänglich gezeigt, daß er nicht mit ihnen überfahren will und das ἕως ἀπ. τὸν ὀχ. nur ein Mittel war, um die Jünger in das Schiff und zum Abfahren zu veranlassen. Klost. bezieht πρὸς Βηθσαϊδάν unrichtig zu ἕως ἀπ. und erklärt es von Bethsaida Julias (Wies., Ew., Scholten), wohin Jesus das Volk entlassen und den Jüngern nachkommen wollte. Wenn man aber auch Βηθ. zu εἰς τὸ πέραν bezieht, so muß man doch voraussetzen, daß Jesus nach der Ansicht der Jünger mit dem Volke einen Theil des Weges zu Fuß zurücklegen wollte. — V. 47. Zu ὀψίας γενομένης s. 1, 32. ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης = in Mitte des Meeres, das nicht geographisch, sondern populär als Gegensatz zum Lande zu nehmen ist, wie auch wir sagen, mitten, d. h. tief in etwas drin sein. Der Artikel fehlt bei diesen adverbialen Bestimmungen oft (14, 60. Joh. 8, 3. 2 Thess. 2, 7), besonders wenn ein bestimmender Genitiv folgt (Win. 19, 117. Buttm. 78 d). Dem τὸ πλοῖον μέσον τῆς θαλ. des Matthäus gegenüber erscheint ἐν μέσῳ als eine erleichternde Correctur. Ebenso ist auch die Gegenüberstellung zwischen den Jüngern auf dem Meere und dem Herrn am Lande eine absichtliche spannende Situationsmalerei. — V. 48.* ἰδών ist nicht von einem wunderbaren Sehen (de W.) zu erklären, denn da der Vorgang etwa vier Wochen vor Ostern zu verlegen ist, so war Vollmond und der See auch zur Nachtzeit zu übersehen. Aber auch eine sternenhelle Nacht gestattete eine Uebersicht[1]. Daran zu denken hindert die Notiz von dem Winde nicht, denn dieser wird nur als ἄνεμος ἐναντίος = widriger Wind, also Nord- oder Westwind bezeichnet, der ohne andere atmosphärische Vorgänge wehen konnte. βασανιζομένους ist medial = sich abmühen zu nehmen. Matthäus hat es auf das Schiff bezogen und mit ἦν γὰρ ἐν. ὁ ἀν. motivirt, während letzteres hier die Mitwirkung für die große Anstrengung beim Rudern gibt. Da kein heftiger Sturm wehte, so konnte das Schiff nicht in Gefahr kommen. Deßhalb ist die Darstellung des Marcus die wahrscheinlichere, aber auch, wenn man so urtheilen will, weniger ursprünglich, weil Motiv und Aussage besser harmoniren[2]. ἐλαύνειν mit und ohne νῆα oder ναῦν = rudern. Die vierte Nachtwache ist 3—6 Uhr nach römischer Zählung, der die Juden in nachbiblischer Zeit folgten (Matth. S. 358. Delitzsch S. 408). Zu den früheren drei Nachtwachen vgl. Thren. 2, 19. Richt. 7, 19. Exod. 14, 24. Da die Jünger spät abgefahren waren und mit Gegenwind zu kämpfen hatten, so ist es begreiflich, daß sie langsam vorwärts kamen. Uebrigens geht aus der Darstellung nicht hervor, ob dieser Gegenwind von Anfang an wehte oder erst später entstand; weil Jesus ihr Abmühen jetzt erst wahrnahm, so ist letzteres sogar wahrscheinlicher. An ein eigentliches Nothleiden (Victor, Chrys. u. a.) ist nicht zu denken. Jesus kam nicht, sie aus der Noth zu befreien,

---

* Für εἶδεν (E F) oder ἴδεν (A) lies ἰδών (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), für καὶ περί (A D) περί.

[1] Keim, 2, 484 unrichtig: „nach Marcus hatte er schon bei Anbruch der Dunkelheit die Noth gesehen, aber bis zum Morgen zugewartet, eine grausame Prüfung."

[2] Umgekehrt schließt Weiß, daß die Darstellung des Matthäus zu der aus Marcus aufgenommenen Begründung nicht mehr recht passe. Aber sonst ist doch die reflexionsmäßige Darstellung die spätere!

sondern seine Erhabenheit über die Elemente zu zeigen [1]. παρελθεῖν αὐτούς = praeterire eos (Vulg.), an ihnen vorübergehen, obwohl sonst für diese Bedeutung nur der Accus. loci nachgewiesen ist (Apg. 16, 8) [2], denn gegen die andere Erklärung: hinzukommen, wofür auch nur einige Stellen mit Acc. loci sprechen [3], entscheidet der neutestamentliche Sprachgebrauch, der παρέρχεσθαι accedere, advenire nur absolut setzt, und das vorangehende ἔρχεται πρὸς αὐτούς, welches die weitere Bemerkung überflüssig machte. Dagegen ist die Bedeutung: an jemanden vorüber gehen, so daß er es nicht merkt (Pass. 1, 743) von denjenigen mit obiger zu verbinden, welche in ἤθελεν die Absicht Jesu ausgesprochen finden, unbemerkt an dem Schiffe vorüberzugehen (Lachm., Schegg). Die entgegengesetzte Absicht scheint mir aber wahrscheinlicher zu sein, sei es, daß er den Jüngern seine Macht über das Meer zeigen (Weiß) oder ihren Glauben auf die Probe stellen wollte (Euthym., Jans., Bisp.), denn zur Stärkung des Glaubens gereichte es jedenfalls. — V. 49. ἰδόντες ist nicht Gegensatz zu ἤθελεν παρ. = sie sahen ihn aber (Schegg), sondern wie das Particip zeigt, Einleitung zur Schilderung der Sachlage. — V. 50.* Die Meinung, daß der wandelnde Jesus ein Gespenst sei, hatte eine reale Ursache, weil alle dieselbe Wahrnehmung machten. Die Furcht aber hatte darin ihren Grund, daß sie sich einen Menschen mit Fleisch und Blut nicht auf dem Meere wandelnd vorstellen konnten. Daher erkannten sie ihn nicht sogleich [4]. Jesus benahm ihnen aber durch seine Anrede alsbald die Furcht. θαρσεῖτε = seid getrost (Matth. 14, 27. Joh. 16, 33) ist bei den LXX Uebersetzung von אַל־תִּירְאוּ (Ex. 14, 13. Joël 2, 22). Diese jonische und altattische Form θαρσέω für θαρρέω, von Plato an, kommt im N. T. nur im Imperativ vor. — V. 51 f.** Während Marcus die Scene mit Petrus ausläßt, fügt er zwei Bemerkungen hinzu, welche die Jünger in ungünstigem Lichte erscheinen lassen. Kann man ἐξίσταντο = sie entsetzten sich, geriethen vor Staunen außer sich noch aus der vorhergehenden Furcht erklären, so ist die doppelte Steigerung durch λίαν und ἐκ περισσοῦ = sehr über alle Maßen doch auffallend. Der Evangelist findet es deßhalb auch für nothwendig, das Nichtverstehen des Wunders der Brotvermehrung zur Erklärung anzuführen und dieses wieder durch ihr verstocktes Herz zu entschuldigen. Wenn aber Marcus darin über Matthäus hinausgeht, so muß er doch eine besondere Absicht verfolgt haben. Diese ist durch das ganze Evangelium hindurch sichtbar und besteht in nichts anderem, als in dem Bestreben, den Grund des Unglaubens der Menge und des schweren Verständnisses der Jünger aufzudecken. Bei der Menge war nichts mehr zu erreichen, die Jünger bedurften

---

[1] Victor: ἔμενεν ἐπὶ τῶν ὑδάτων βαδίζων ὑπ' οὐδενὸς ἑτέρου κωλυόμενος. Vgl. Job 9, 8: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος, καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης.

[2] Il. 8, 239. Xen. An. 4, 2, 12. Plat. Alc. 1, 123 B. Krüg. 46, 6, 8.

[3] Eur. Med. 1137. 1275. Hipp. 108. Krüg. 68, 46, 15.

* Hier ist einer der wenigen Fälle, in denen das καί der Rec. (καὶ εὐθύς A D Verss. Lachm., Trg.) in δέ zu verwandeln ist (ℵ B L Δ Tisch.).

[4] Victor: οὐδὲ γὰρ ἂν ἐγίνωσκον αὐτὸν διὰ τὸ παράδοξον τῆς βαδίσεως καὶ διὰ τὸν καιρόν.

** Καὶ ἐθαύμαζον (A D) nach ἐξίστ. hat Lachm. eingeklammert, Tisch., Trg. ausgelassen (Apg. 2, 7). Die Auslassung in ℵ B L Δ macht es wie auch ἐκ περισσοῦ zweifelhaft.

noch sehr des Unterrichtes, haben ihn aber auch erhalten und sind desto fester im Glauben geworden. Von Leichtgläubigkeit und vorübergehender Begeisterung konnte bei ihnen keine Rede sein. Eine solche Beweisführung war aber nach Röm. 9—11 für römische Leser ganz am Platze (vgl. oben S. 21). λίαν ἐκ περισσοῦ ist gebildet wie ὑπὲρ ἐκ περισσοῦ Eph. 3, 20. 1 Thess. 3, 10. 5, 13; λίαν μέγα, ἄγαν u. s. w. (Pass. 2, 56, 1). ἐν ἑαυτοῖς bei ἐξίστ. = in ihnen selbst, in ihren eigenen Herzen, zeigt an, daß sie ihrer Verwunderung nicht in Worten Ausdruck verliehen. Die „tarditas et caecitas in iis“ (Jans.) verhinderte die richtige Erkenntniß. οὐ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρ. = sie hatten keine Einsicht erlangt über die Brote, d. h. das Wunder der Brotvermehrung hatte sie nicht so weit gefördert, daß sie die Anwendung auf den vorliegenden Fall machen konnten. So steht ἐπί oft, um die Veranlassung, hier die Nichtveranlassung auszudrücken [1].

§ 29.

Jesus im Lande Gennesareth. Das Essen mit unreinen Händen.

6, 53 — 7, 23 (Matth. 14, 34 — 15, 20).

Man könnte V. 53—56 noch mit dem Vorhergehenden verbinden (Klost.), weil die Selbstbezeugung durch Wunder darin fortgesetzt wird, aber die Verbindung mit dem Folgenden entspricht dem Marcusevangelium doch besser, weil die allgemeine Schilderung der Wunderthätigkeit Jesu einen schönen Contrast zur Anklage der Pharisäer bildet und so den Jüngern desto mehr die Falschheit und Bosheit derselben zu erkennen gibt. Die Jüngerbelehrung ist auch in diesem Abschnitte der Hauptzweck. Die ausführliche Darstellung des Marcus läßt die Gegner in sehr ungünstigem Lichte erscheinen. Auch für die Jünger fehlt der Tadel nicht. Sie müssen immer auf's Neue belehrt werden.

1. Die Heilungen auf dem westlichen Ufer.

V. 53—56.

V. 53.* Διαπεράσαντες (5, 21) sie durchkreuzten den See und kamen an das Land Gennesareth, d. i. die Ebene G. (Matth. S. 147. 151. 359). Durch den widrigen Wind waren sie von dem ursprünglichen Ziele Bethsaida abgekommen. Da Jesus unterdessen zu ihnen gekommen war, hatten sie auch

[1] Pass. 1, 1039, 2. Buttm. 290. Krüg. 68, 41, 6. Euthym.: ἐμφῆναι δὲ θέλων, ὅτι οὐδ' ἐπὶ τῇ προλαβούσῃ θαυματουργίᾳ τῶν ἄρτων μετέμαθον τὸ δέον, προσέθηκεν, ὅτι οὐ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις. Fritzsche übersetzt „bei den Broten“ mit Berufung auf Od. 16, 111 und betrachtet die Brotvermehrung als occasio, da er aber richtig den Zusammenhang mit V. 51 hervorhebt, so folgt daraus, daß es sich um die aus jenem Wunder zu ziehende Folgerung handelt. Beza ergänzt τὸ πραχθέν, Olshausen: ἐπὶ τῷ θαύματι ἐν τοῖς ἄρτοις γενομένῳ.

* Ἐπὶ τὴν γῆν ist nach ℵ B L Δ Tisch. vor ἦλθον zu setzen und εἰς vor Γενν. zu ergänzen. Der text. rec. ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν Γενν. ist Emendation, weil die Ebene und nicht eine Stadt Gennesareth gemeint ist.

die Richtung nicht mehr einzuhalten. Nach Joh. 6, 17 war das Ziel Kapharnaum, das aber nicht das nächste sein mußte. Vom Ufer an der Ebene waren sie bald in Kapharnaum. Johannes mußte aber dieses erwähnen, weil er die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum durch die Brotvermehrung vorbereitet hatte. προσορμίζειν im N. T. nur hier = das Schiff in den Hafen oder vor Anker bringen, im Medium = sich vor Anker legen, in den Hafen einlaufen. In diesem Sinne steht hier auch der Aorist. Pass.[1] — V. 54. εὐθύς gehört nicht zu ἐπιγν., sondern zum Hauptverbum. ἐπιγν. zeigt, daß Jesus dort noch nicht gewesen war, aber von solchen, die ihn anderwärts gesehen hatten, erkannt wurde (Beda). — V. 55.* περιέδραμον sie liefen herum in jener ganzen Gegend. Das bei den Griechen mit dem Accus. loci vorkommende Verbum ist im N. T. ἅπαξ λεγόμενον. Die LXX setzten es Am. 8, 12 absolut, Jer. 5, 1 mit ἐν für שׁוּט. Der Zweck war, die Ankunft Jesu zu melden. Auf Grund dieser Meldung fing man an, die Kranken herbeizuschleppen. περιφέρειν kann schon wegen des parallelen περιδραμεῖν nicht das Umhertragen der einzelnen Kranken, oder das Bringen der Kranken rings um Jesus herum (Klost.), oder das Hin- und Herbringen (Mey.) bezeichnen. Auch sollen nicht die divergirenden Linien der περιδραμόντων gegenüber den convergirenden Linien (nach Jesus als Mittelpunkt) der περιφερόντων (Schegg) angegeben werden, sondern der Zusatz ὅπου κτλ. zeigt, daß sie gerade dahin strömten, wo Jesus eben war, aber ihm oft nachziehen mußten, weil er den Ort häufig wechselte (Weiß, W. Grimm). Wo sie hörten, daß er war oder wo er, wie sie hörten, sich aufhielt, schildert, wie sie die Kranken herumtrugen, bis sie Jesus trafen. ὅπου . . ἐκεῖ (s. krit. Anm.) entspricht allerdings nicht dem hebräischen אֲשֶׁר־שָׁם, weil bei diesem ἐκεῖ zu demselben Verbum gehört (Jos. 22, 19. Koh. 9, 10. Apok. 12, 6, 14), kann aber auch nicht = ubi audiebant, eum ibi esse = eum adesse (Fritzsche) genommen werden, das dem περιφ. widerspricht und man dafür ὅπου ἤκουον αὐτὸν εἶναι (παρεῖναι), ὅτι ἐστί (πάρεστι) erwartet (Krüg. 51, 9, 1). Streicht man aber ἐκεῖ, so ist ὅπου noch immer durch περιφερ. als unbestimmt hingestellt. — V. 56.** Während Marcus sonst mit Vorliebe die Dörfer und Weiler nennt, erwähnt er hier auch die Städte, denn er berichtet ja nicht, daß Jesus dieselben behufs seiner Wirksamkeit aufsuchte, sondern daß Jesus von den Leuten aufgesucht wurde. Damit erbringt er den Beweis von der großen Begeisterung des Volkes. Alles sucht von der Heilkraft Jesu zu profitiren. Jesus hat aber seine Heilwirksamkeit aufgegeben und will sich vom Volke zurückziehen. ἐν ταῖς ἀγοραῖς auf den Märkten, Marktplätzen paßt nicht zu ἀγρούς, ist aber per Zeugma mit allen drei Ausdrücken verbunden. Zu κἂν τοῦ κρ. vgl. 5, 28. Dem entspricht ὅσοι ἂν ἥψαντο = alle, welche ihn irgend berührten, d. h. so oft sie

---

[1] Arr. An. 6, 4, 20. Ael. v. h. 8, 2. Dio C. 41, 48.

* Statt περιδραμόντες (A It. Vulg. Lachm.) lies περιέδραμον (ℵ B L Δ Tisch., Trg.), ebenso χώραν für περίχωρον. ἐκεῖ vor ἐστίν fehlt ℵ B L Δ Verss. Tisch., Trg. [ ]. Es wurde wegen ἤκουον ergänzt.

** Tisch. liest nach ℵ Δ ὅπου ἐάν statt ὅπου ἄν. Εἰς ist vor πόλεις und ἀγρούς nach ℵ B D L Δ Tisch. Trg. zu wiederholen. Für ἥπτοντο lesen ℵ B D L Δ Tisch., Trg. ἥψαντο, das zwar aus Matth. sein könnte, aber doch wahrscheinlich wegen ἐσώζοντο in das Imperfect verwandelt wurde.

ihn gerade berührten, denn der Aorist exemplificirt die einzelnen Fälle. ἄν steht mit dem Indicativ eines Präteritums, um die Wiederholung anzuzeigen (Buttm. 186. Krüg. 53, 10, 3. 54, 13, 2), aber immer bleibt dabei eine Art von Zweifel bestehen, der mit „etwa", „gerade" ausgedrückt zu werden pflegt (Win. 42, 3, 287)[1].

2. Das Essen mit ungewaschenen Händen.

7, 1—23.

7, 1. Auf die Begeisterung folgt die Opposition, an die Stelle des Wunderglaubens muß die tiefe sittliche Auffassung des neuen Lebens treten. συνάγονται sie kommen zusammen bei Jesus, offenbar in Folge getroffener Verabredung. Obwohl οἱ Φαρισαῖοι den Artikel hat und also auf die Partei als solche geht, so schließt dieß doch nicht aus, daß ἐλθόντες auf sie zu beziehen ist. Denn auch die Partei hatte in Jerusalem ihre Hauptvertreter. Deßhalb schreibt Matthäus: ἀπὸ Ἱερ. Φαρ. κ. γραμματεῖς. Marcus konnte bei seinen Lesern das Verhältniß der letztern zu den ersteren nicht als bekannt voraussetzen, daher sagt er καί τινες τῶν γρ. und einige der Schriftgelehrten, welche zu der Pharisäerpartei gehörten, d. h. Schriftgelehrte im engeren Sinne = Rabbinen[2]. Es handelte sich jetzt um eine officielle Gesandtschaft an Jesus (vgl. Joh. 1, 39)[3], die jedenfalls zeigt, daß die Gegner den Anhang Jesu in Galiläa für unbedeutender ansahen, als früher. Auch der Tod des Täufers konnte ihren Muth gesteigert haben (Keim). — V. 2.* ἰδόντες geht wie ἐλθόντες auf alle Gegner, nicht bloß auf τινες, ist aber nicht mit V. 1, sondern mit V. 5 als Nachsatz zu verbinden, der wegen der langen Parenthese mit καί beginnt. τινὰς τῶν μαθ. einige der Jünger, andere hatten also die Waschungen vorgenommen. Diese waren ein Stück späterer Ueberlieferung, nicht gesetzliche Vorschrift (Matth. S. 360), so daß sich die Jünger je nach Umständen darüber hinwegsetzen konnten. Doch hebt Marcus besonders hervor, daß es nicht eine bloße Pharisäersatzung war. Gerade in dem πάντες οἱ Ἰουδαῖοι hat man einen heidenchristlichen Standpunkt zu erkennen, von dem aus die vielen Waschungen, wie das ganze spätere Observanzenwesen lächerlich erscheinen. Ja der Zusatz erinnert fast an das Johannesevangelium. Der

---

[1] Bäumlein bezeichnet diese Construction des Relatives mit ἄν und dem Indicativ der historischen Tempora als eine Abweichung vom regelmäßigen Sprachgebrauch, der den Optativ ohne ἄν erfordert hätte (§ 619 Anm. 2).

[2] Wenn Marc. 3, 22 καὶ οἱ γραμ. οἱ ἀπὸ Ἱερ. hat, wofür Matth. 9, 34; 12, 24 nur Φαρισαῖοι schreibt, so folgt daraus nicht, daß Matth. ἀπὸ Ἱερ. aus Marcus entlehnt hat, denn konnte er das eine Mal den Zusatz auslassen, so stand dem auch im andern Falle nichts im Wege. Hat er aber das zweite Mal die γραμ. und ἀπὸ Ἱερ. beigefügt, so that er es zur Charakterisirung der gesteigerten Feindschaft.

[3] Von einer Gesandtschaft aus Pharisäern von Jerusalem gegen Josephus in Galiläa berichtet dieser Vit. c. 39. Auch diese sollte das Volk in Galiläa aufreizen, um eine Gelegenheit zur Entfernung des Josephus zu bieten.

* Statt κοιναῖς . . . ἐσθίοντας ist nach ℵ B L Δ Tisch., Trg. ὅτι . . . ἐσθίουσιν zu lesen. Vor ἄρτους ist der Artikel zu ergänzen (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), die Rec. fügt nach späteren Majuskeln It. Vulg. Syr. noch ἐμέμψαντο hinzu (D κατέγνωσαν).

Accusativ ist nach einer bekannten Attraction bei dem Subject des Objectivsatzes gesetzt (1, 24). κοινός im Gegensatz zu ἅγιος, ἡγιασμένος, καθαρός bei den Hellenisten = profan, unrein, was die Griechen durch βέβηλος bezeichnen (Röm. 14, 14. Hebr. 10, 29. Apok. 21, 27)[1]. Marcus verdolmetscht es mit ἄνιπτος ungewaschen, woraus aber nicht folgt, daß er schmutzige Hände voraussetzt, wenn auch seine Leser ihn vielleicht so verstanden haben. τοὺς ἄρτους die Brote, d. h. die Speisen, welche sie eben verzehrten.

V. 3 erklärt Marcus die Waschungen der Juden, welche die levitische Unreinigkeit betreffen. Dafür spricht die allgemeine Uebung und die Berufung auf die Ueberlieferung der Alten[2]. πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ist aber nicht für sich mit κρατοῦντες zu verbinden (Olshausen), wenn es auch unter den Juden welche gab (Sadducäer), die solche Ueberlieferungen nicht beobachteten. πυγμῇ mit der Faust wurde schon frühzeitig vom häufigen Waschen = πυκνά erklärt, das auch Tischendorf nach א f. g. l. Vulg. Goth. Cop. in den Text aufgenommen hat. Allein die Rec. ist zu gut bezeugt, so daß es sich nur darum handeln kann, was unter dem Waschen mit der Faust zu verstehen sei. Das Waschen bis an den Ellenbogen (νίπτεσθαι μέχρι τοῦ ἀγκῶνος Euthym., Theophyl.) hat etymologisch keinen Grund[3], aber auch: bis an die Handwurzel (Lightf., Schöttg., Beng., Haneb.) umgeht den Dativ πυγμῇ und nimmt das Wort unrichtig = Handgelenke, wenn auch bei den Juden die Gewohnheit bestanden haben mag, beim Waschen die Hände emporzuheben, damit das Wasser nicht über das Gelenk hinausging und die Hände wieder verunreinigt wurden (Schöttg.). Vor der Mahlzeit haben sie die Hände nach oben, nach der Mahlzeit abwärts gehalten (Wünsche). Ebenso setzen diejenigen den Accusativ πυγμήν voraus, welche die zusammengeballte Faust mit der andern Hand waschen lassen (Grot., Calov.), während Wetstein, Rosenmüller u. a. πυγμῇ ὕδατος verlangen, da sie an die mit Wasser gefüllte Hand dachten, welche beim Waschen benützt wurde. Daher bleibt nur mit den Neueren (Beza, Fritzsche, Bleek, Mey., Weiß, W. Grimm u. a.) anzunehmen übrig, daß die Juden mit der Faust der einen Hand die innere Fläche der

---

[1] 1 Macc. 1, 47. 62. Jos. Antt. 13, 1, 1. Justin. Ap. 1, 66 p. 98 A. Doch ist in letzterem Falle die Bedeutung = gewöhnlich (vulgaris), ähnlich ep. ad Diogn. 5, 7 (mensa communis). Daher kann κοινός nicht allgemein = schmutzig, sondern nur = levitisch unrein erklärt werden. Haneberg (Alterthümer 2. A. S. 475) betrachtet κοινός nicht als Uebersetzung von חֹל profanus im Gegensatze zu „heilig", sondern als hellenistischen Ausdruck für das späthebräische מטמא oder מזוהמא. Letzterer Ausdruck komme von ungewaschenen Händen im Sohar (III. Amstd. f. 186 a) vor. Ebendaselbst kommt auch טִנּוּפָא in der Bedeutung „Schmutz, Unreinheit" vor. טִנְפָא steht im Syrischen für טְמָא immundus, impurus, sordidus.

[2] Zu πρεσβύτεροι = πατέρες vgl. Hebr. 11, 2. Diese Satzungen sind in den Tractaten ידים und כלים erörtert (Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1876 S. 408). Der Talmud dringt so sehr auf das Händewaschen vor und nach Tisch, daß R. Serika im Namen des R. Elieser denjenigen für verloren hält, welcher dasselbe nicht beobachtet (Sota f. 4 b). Die eigentlichen Ueberlieferungen (דברי סופרים מסורת הזקנים) wurden dem mosaischen Gesetze gleichgestellt (Mischna, Sanh. 1, 3).

[3] Theophyl.: πυγμὴ γὰρ λέγεται τὸ ἀπὸ τοῦ ἀγκῶνος ἄχρι καὶ τῶν ἄκρων δακτύλων ist die abgeleitete Bedeutung für das Längenmaß, die Weite von der Spitze des Ellenbogens bis zur zusammengeballten Faust (Poll. 2, 147. 158), das hier nicht gemeint sein kann.

andern beim Waschen abrieben, damit gerade diese, welche mit den Speisen in Berührung kam, rein sei[1]. κρατεῖν = festhalten mit dem Accus. der Sache ist den Griechen im übertragenen Sinne unbekannt, entspricht aber dem neutestamentlichen Sprachgebrauch (2 Thess. 2, 15. Apok. 2, 14 f.; mit Genitiv Hebr. 4, 14; 6, 18; vgl. Buttm. 140). — V. 4.* ἀπ' ἀγορᾶς οὐκ ἐσθίουσιν = vom Markte gekommen (ἐὰν ἔλθωσι D) essen sie nicht ist eine constructio praegnans, die auch bei den Klassikern häufig ist[2] und durch 10, 10 belegt wird. Die Erklärung ἐσθίειν ἀπό hat zwar Analogien[3], würde aber im N. T. ἐκ verlangen und bliebe auch so auffallend, wenn man ein Essen des Gekauften an Ort und Stelle bezeichnen wollte (Klost.). ἐὰν μὴ βαπτίσωνται wenn sie sich nicht gebadet (ῥαντίσωνται besprengt) haben[4], weil sie durch Berührung mit der Menschenmenge auf dem Markte unrein geworden sein konnten. Andere erklären: vom Markte Gekauftes essen sie nicht, wenn sie es nicht gewaschen haben (Olsh., Lange, Bl., Weizs.), wogegen allerdings weder βαπτ. oder ῥαντ. noch das Medium spricht, aber doch der selbstverständliche Gedanke, welcher damit eingetragen wird. Denn daß sie alle Speisen wuschen, verstand sich von selbst, wenn es doch bei allen Gefäßen geschah. Gegen die Tautologie mit dem Waschen vor dem Essen überhaupt hat schon Fritzsche den Marcus in Schutz genommen. Vorher ist nur vom Waschen der Hände die Rede, hier handelt es sich um das Waschen oder Besprengen des ganzen Körpers[5]. κρατεῖν ist epexegetischer Infinitiv = observanda acceperunt (Win. 44, 1, 299. Buttm. 224), um die Absicht auszudrücken. βαπτισμός Waschung, Untertauchung (Hebr. 6, 2. 9, 10) kommt bei den Griechen nicht vor (βάπτισμα); nur Josephus gebraucht das Wort von der Taufe des Johannes (Antt. 18, 5, 2). Die Becher, Krüge und eherne Geschirre (Kupfergeschirre, Kessel) konnten durch Untertauchen gereinigt werden. Die Lager mußten abgewaschen werden. Dieselben wurden durch Blutflüssige, Aussätzige u. a. verunreinigt. Da irdene Gefäße, wenn sie unrein geworden, zerbrochen werden mußten (Lev. 11, 29—38. 15, 12. Scholz, Alterth.

---

[1] Delitzsch zieht πυκνά vor. Behalte man πυγμῇ bei, so lasse sich nur daran denken, daß die zu reinigende Hand nicht bloß in das Wasser zu stecken, sondern mit Wasser zu begießen ist (was aber nicht von dem sich Waschenden zu geschehen braucht, sondern was ihm auch jeder beliebige Andere thun darf), oder auch daß Gegenstand der Reinigung die Hand bis zum Gelenk (עד כּפּוֹת) ist — aber passend sei der Ausdruck weder für das Eine noch das Andere.

* Βαπτίσωνται A D Lachm., Tisch., Trg., It. Vulg. nisi baptizentur, Δ βαπτίζωνται, L βαπτίζονται, ℵ B ῥαντίσωνται (Hebr. 9, 13. 19. 21; 10, 22). καὶ κλινῶν fehlt ℵ B L Δ Tisch., konnte aber leicht per homoiotel. ausfallen.

[2] Arrian Epict. 3, 19, 5 ἂν μὴ εὕρωμεν φαγεῖν ἐκ βαλανείου. Jl. 8, 53. Win. 66, 2, 577. Krüg. 62, 3. Kühn. 623, a.

[3] Plat. rep. 2, 372 D: ἀπὸ τραπέζης δειπνεῖν und Xen. An. 6, 1, 1: ἀπ' ἀγορᾶς ζῆν. Klosterm. S. 149.

[4] Die Essener nahmen vor der Mahlzeit immer ein Bad (Jos. B. J. 2, 8, 5) und da manche dieselbe für eine strengere Abzweigung des Pharisäismus halten (vgl. Schürer S. 615), so würde die Erklärung von einem vollständigen Bade keine Schwierigkeit machen, ist aber nicht nothwendig.

[5] Denn βαπτ. = die Hände in das Wasser tauchen (Lightf., Wetst.) würde τὰς χεῖρας erfordern.

2, 231 f.), so sind nur hölzerne [1] und kupferne Gefäße berücksichtigt. ξέστης, nur hier im N. T., bezeichnet den römischen sextarius, ein römisches Maß für Flüssigkeiten, von dem 960 auf einen culeus, 48 auf eine amphora, sechs auf einen congius gingen. Die amphora ist aber dem Inhalte eines römischen Cubikfußes gleich: 26 Liter, also der Sextarius = 0,54 Liter. (Marquardt, Alterth. 3, 2, 1853 S. 38). In unserem Zusammenhange ist aber gar nicht auf den Inhalt reflectirt, sondern ξέστης bloß als Ausdruck für ein Gefäß überhaupt (urceus Vulg.) gesetzt. χαλκίον = kupfernes Geschirr nur hier (Ar. b. Poll. 10, 109. Xen. Oec. 8, 19).

V. 5.* Der Evangelist fährt mit καί weiter, als ob nicht καὶ ἰδόντες, sondern καὶ εἶδον V. 2 vorausgegangen wäre, und nimmt auch das Subject wieder auf. καί kann man allerdings nicht mit „da" übersetzen, wie das ἔπειτα der Rec. (Buttm. 262) nahe legt, aber doch will Marcus wieder an V. 2 anknüpfen. Solche Constructionen sind auch bei den Griechen nicht selten (Krüg. 59, 2, 9. Kühn. 727 Anm. 4. 733, 2). περιπατεῖν κατά im übertragenen Sinne ist den Griechen unbekannt = חָלַךְ בְּ (Röm. 8, 4; 14, 15. 2 Kor. 10, 2).

V. 6.** Προφητεύειν hat im N. T. nach der besten Bezeugung das Augment vor der Präposition (Buttm. 30. Win. 12, 1, 69), was um so weniger auffällt, da es kein Simplex φητεύειν gibt. Die Alexandriner zogen aber die gewöhnliche Form vor [2]. Das Citat aus Jes. 29, 13 ist dem des Matthäus conform, auch wo es von den LXX abweicht [3]. Die Conjectur einer anderen Lesart: ein Tohu (Leerheit, תֹּהוּ f. נָתְהִי) ist ihr mich Ver-

---

[1] Lightf., de W., Mey., Weiß, W. Grimm u. a. Schegg bemerkt dagegen, daß es sich nicht um levitische Verunreinigung handle, schon deßwegen nicht, weil man durch das Waschen der Hände nicht levitisch rein wurde. Bei den Divanen muß er aber gleichfalls die levitische Verunreinigung zugeben. Schöttg., Wünsche. Andererseits ist auch nicht anzunehmen, daß die irdenen Gefäße ohne genügenden Verdacht der Verunreinigung zerstört wurden.

* Ἔπειτα (A) ist Emendation für καί.

** Ἀποκριθείς und ὅτι vor καλῶς sind zu streichen (ℵ B L Δ Tisch.; Trg. [ὅτι]), dagegen ergänzt Tisch. ὅτι vor οὗτος (ℵ B L). Statt προεφήτευσεν ist ἐπροφήτευσεν (ℵ B* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen. οὗτος ὁ λαός ist beizubehalten (ℵ A L Δ Tisch., Trg.) gegen ὁ λαὸς οὗτος (Matth.).

[2] W. Grimm Lex. p. 384. Die wechselnden Formen bei Justin siehe Otto Index s. v. und Prolegg. t. I p. LXXV. 3. ed.

[3] Die einzige Differenz οὗτος ὁ λαός für ὁ λαὸς οὗτος (s. krit. Anm.) berechtigt gewiß nicht zu der Bemerkung: Marcus etwas freier (Scholt. S. 55). An den Urtext erinnert bei beiden nur die Auslassung des καί vor διδασκαλίας, die man aber nicht einmal aus der Berücksichtigung des Urtextes (Hilgf., Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867 S. 428, Volkm.) zu erklären braucht, sondern dem Bestreben beilegen kann, die Vertauschung der göttlichen Gebote mit den Menschensatzungen besser hervorzuheben (Anger, ratio qua loci vet. T. in ev. Matthaei citantur etc. 1861. I p. 17). Sonst hätte auch die Umstellung von διδασκαλίας und ἐντάλματα nicht stattgefunden oder wäre für διδ. die participiale Bedeutung des Urtextes (angelerntes Menschengebot) belassen worden. Da hierin aber auch die LXX abweichen, so haben wir in unserem Citat wieder einen Beweis für die Freiheit der heiligen Schriftsteller im Citiren und die Abhängigkeit der beiden ersten Evangelisten von einander. Denn in solcher Form kann die Uebereinstimmung weder eine zufällige, noch eine durch die Tradition vermittelte sein. Die Annahme einer Volksbibel entbehrt aber der historischen Begründung.

ehren, gelernte Menschensatzung (Schegg) ist nicht ohne Grund, da sich aus ihr das μάτην der LXX erklärt. Deßhalb brauchte sich aber Jesus nicht an einen alten Midrasch zu halten, der auch den Rabbinen geläufig war. Denn die LXX waren ja längst bekannt und warum diese den Urtext so übersetzt haben, ist hier nicht unsere Aufgabe zu erklären. Dagegen ist es allerdings richtig, daß durch die ganze Gemara das Streben geht, für alle Bestimmungen der Mischna eine biblische Begründung zu suchen. Ja „es war eine Methode aufgekommen, welche die mündliche Lehre womöglich ganz und gar aus der schriftlichen herausdeducirte" (Joël, Blicke in die Religionsgeschichte 1880 S. 45), aber diese Methode gehört der späteren Zeit an und ist hauptsächlich auf den griechischen Text zurückzuführen. Marcus hat die Ordnung umgekehrt, indem er das Citat voranstellt und die Rüge der Pharisäer nachträgt. Man kann hierin eine bessere Disposition erkennen, weil der Hauptgedanke voransteht (Jans., Weizs., Mey., Weiß u. a.)[1]. περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν = über euch Heuchler. Der Artikel wird im Griechischen nach den Personalpronomen, wenn der vertretene Begriff selbst hinzugefügt wird, regelmäßig gesetzt (Krüg. 50, 7, 13). — V. 8.* Durch die Zurückstellung der Rüge hat Marcus die Worte des Herrn etwas gemildert, denn nicht so fast das spricht gegen die Pharisäer, daß sie Menschensatzungen lehren und befolgen, sondern dieß, daß sie dasselbe mit Vernachlässigung der göttlichen Gebote thun. Damit ist also nicht jede menschliche Anordnung für das religiöse Leben verboten, nur darf keine an die Stelle des Gebotes treten oder im Widerspruche mit ihm stehen. Eine solche Satzung führt nun Jesus im Folgenden an, ohne sich über die Vorschrift des Waschens weiter auszusprechen. Aber so viel folgt daraus, daß die Pharisäer dieselbe nur heuchlerisch beobachteten. ἀφέντες — κρατεῖτε ist eine schöne Gegenüberstellung. Zu ἀφιέναι = unbeachtet, beiseite lassen durch thatsächliches Verhalten vgl. Luc. 5, 11. Hebr. 6, 1. — V. 9. καλῶς nicht wie V. 6 = treffend, gut, sondern ironisch = praeclare ganz schön! (2 Kor. 11, 4)[2]. Die Bedeutung iure ist gegen den Zusammenhang und valde schwächt den Gedanken ab. Eine ironische Wendung hat auch im Munde Jesu nichts Anstößiges. ἀθετεῖν = ἄθετον reddere, etwas Festgesetztes, Geordnetes aufheben, beseitigen z. B. διαθήκην (Gal. 3, 15), wird aber auch von einem Benehmen gesagt, welches thatsächlich einem Aufheben gleichkommt, also: hintansetzen, übertreten (Hebr. 10, 28. 1 Tim. 5, 12). So steht es im Gegensatz zu τηρεῖν hier, während das förmliche Aufheben V. 13 durch ἀκυροῦν bezeichnet ist. ἵνα κτλ. ist nach dem Erfolge, nicht nach der Intention der Pharisäer gesagt. Denn von einer formellen Abschaffung des Gesetzes waren die Pharisäer weit entfernt. Auf diese Weise glaubten sie den persönlichen Vortheil und die reli-

[1] Umgekehrt Keim 2, 350: Marcus ist trotz der lebhaften Parteinahme seiner Freunde (auch Weizs.) rein secundär, mengt die Momente durcheinander, stellt unpassend das Jesaiawort voran und hat eine Menge widriger Paraphrasen und Allgemeinheiten.

* Γάρ fehlt ℵBDL Lachm., Tisch., und der ganze Zusatz βαπτισμούς . . . ποιεῖτε ℵBLΔ Tisch.; Trg. [ ], wahrscheinlich aus V. 4, 13, obwohl derselbe als unpassend ausgelassen werden konnte.

[2] Soph. Ant. 739. Arist. Av. 139. Demosth. Phil. 3 p. 128: καλῶς Ὀλυνθίων ἐφείσατο. Euthym.: κατ' εἰρωνείαν τοῦτό φησι.

giöſen Pflichten mit einander vereinigen zu können[1]. — V. 10 knüpft an V. 8 an, zu welchem V. 9 nur ein erläuternder Zwiſchenſatz iſt. Μωϋσῆς (Matth. θεός) kann nicht den göttlichen Charakter des Gebotes, über welchen zwiſchen Jeſus und ſeinen Gegnern kein Streit war (Weiß), hervorheben, denn dieß hätte durch θεός ebenſo gut geſchehen können, ſondern ſoll auf das Geſetz κατ' ἐξοχήν, welches durch Moſes gegeben wurde, hinweiſen. Dieſes war auch den Leſern des Marcus bekannt (10, 3 f.), denn auch die Heidenchriſten wurden im νόμος unterrichtet. Im erſten Citat Ex. 20, 12 ſteht Marcus den LXX näher als Matthäus, weil er auch die in beiden Texten vorhandenen Pronomina σου aufgenommen hat. Um ſo auffallender iſt es, daß er im zweiten Citat Ex. 21, 17 mit Matthäus das Pronomen αὐτοῦ wegläßt und θανάτῳ τελευτάτω mit ihm ſchreibt, während die LXX V. 17 τελευτήσει θαν. und erſt V. 18 τελευτάτω haben. — V. 11. ἄνθρωπος = אִישׁ. Marcus läßt ſeiner Gewohnheit gemäß den hebräiſchen Ausdruck קָרְבָּן ſtehen, der hier zum Verſtändniß der Sache beiträgt[2]. Denn קָ iſt der allgemeine hebräiſche Terminus für die Darbringung oder Gabe an's Heiligthum (Num. 7, 13), beſonders für die blutigen und unblutigen Opfer (Lev. 2, 1 ff. 7, 13). Es kommt her von קָרַב ſich nähern, הִקְרִיב nahe bringen (לַיהוָה), ein Geſchenk, ein Opfer darbringen. Doch hat es ſpäter eine allgemeinere Bedeutung = Gelübde, Eidſchwur erhalten[3]. Die Phariſäer verſtanden darunter ein Verſagungsgelübde und da nach ihrer Anſicht vota non sunt infringenda (Schöttg. p. 139), ſo waren die Eltern dadurch der Unterſtützung beraubt. An eine Abgabe an den Tempel[4] iſt nicht zu denken, höchſtens könnte man als Vorwand die ſpätere Beſtimmung für den Tempel annehmen[5]. — V. 12.* Von

[1] Rabba entwickelte aus Kohel. 12, 11. 12 die Lehre, daß man ſtrenger auf die Worte der Schriftgelehrten als auf die Worte des Geſetzes halten ſolle; denn dieſes enthalte nur Gebote und Verbote, wer aber gegen jene handle, ſei des Todes ſchuldig. Trotz dieſer Wichtigkeit ſeien aber die rabbiniſchen Vorſchriften nicht aufgeſchrieben, weil nach Kohel. 12, 12 das Geſetzbuch ſonſt zu einer Menge von Folianten herangewachſen wäre (Erubin f. 21 b). Maccoth f. 22 b ſagt Rabba: Wie thöricht ſind doch diejenigen, welche das moſaiſche Geſetz gewiſſenhaft beobachten, aber die Anordnungen der Rabbinen verwerfen (Wünſche S. 391 f.).

[2] Erasmus: hic explicat quod obscurius erat in Matthaeo, his verbis a pharisaeis instrui quosdam, ut parentibus desertis, pecuniam conferant in donaria templi. Quamquam sermo videtur parum absolutus, sed subaudiendum, satis est aut simile quippiam. Vgl. Matth. S. 362 Anm. 2.

[3] Joſ. Antt. 4, 4, 4: οἱ κορβᾶν αὐτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ (sc. οἱ Ναζαραῖοι), δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν. c. Ap. 1, 22: ἐν οἷς (sc. ὅρκοις) μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον κορβᾶν καταριθμεῖ (ὁ Θεόφραστος)· παρ' οὐδενὶ δ'ἂν οὗτος εὑρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις· δηλοῖ δ'ὡς ἄν εἴποι τις ἐκ τῶν Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου δῶρον Θεοῦ.

[4] So die Väter; auch Victor: λέγων θεῷ ποιήσειν ἃ πατρὶ παρέχειν ὀφείλει.

[5] Lightf. zu Matth. 15, 5 (S. 370 f.) glaubt, κορβᾶν, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς sei die Ueberſetzung von קרבן שאני נתנה לך und bemerkt mit Recht, daß nicht ἐστί, ſondern ἔστω zu κορβᾶν zu ergänzen iſt, weil im erſten Falle keine Impietät vorläge. Mit ἔστω iſt aber nur der Wunſch ausgeſprochen, daß es ſo ſein ſoll, wie eine Gott geheiligte Sache, wodurch nach der Anſicht der Schriftgelehrten nur demjenigen, mit Bezug auf welchen die Worte ausgeſprochen werden, die Benützung der Sache verſagt iſt. Deßhalb entſcheidet er ſich gegen jede Ellipſe.

* Καί fehlt ℵ B D Δ Lachm., Tiſch., Trg., beide αὐτοῦ fehlen ℵ B D L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.

den meisten neueren Kritikern wird dieser Vers nur durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt und als (anakoluthischer) Nachsatz betrachtet, als ob V. 11 nur ὑμεῖς δέ ohne λέγετε stände. Die Pharisäer selbst wollten die Folgerung nicht ziehen und Jesus unterließ es nach Marcus auch den häßlichen Satz mit nackten Worten auszusprechen. Er sagt nicht, was sie fordern, sondern was die Folge ihrer Forderung ist. οὐδὲν ποιῆσαι erhält seine Näherbestimmung aus ὠφεληθῇς. Eine Ergänzung (Euthym.: οὐδὲν εὐάρεστον) ist aber nicht nothwendig, da ποιεῖν τί τινι (Dat. comm. oder incomm.) im N. T. häufig ist (5, 19. Matth. 7, 12. 18, 35 u. a.)[1]: οὐδὲν ποιεῖν = nichts für einen thun (Fritzsche). — V. 13. ἀκυρόω von ἄκυρος machtlos und dieß von κῦρος Macht, also etwas macht-, kraftlos machen, von einem Gesetze: abschaffen (Matth. 15, 6. Gal. 3, 17). ᾗ παρεδώκατε = quam tradidistis, bekannte Attraction. Damit wird zunächst nur die Art der (mündlichen) Ueberlieferung im Gegensatze zum schriftlichen Gesetze bezeichnet. Da aber παραδόσει ὑμῶν vorausgeht, so folgt daraus, daß die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων unter den Händen der Pharisäer böse Verdrehungen erfahren mußten. Jesus ist also von den Traditionen der Alten zu den verkehrten Lehren der Pharisäer gekommen, um diesen ihre Ungerechtigkeit vorzuhalten und dadurch die Berechtigung eines Vorwurfes gegen die Jünger zu bestreiten. Indem Jesus noch beifügt: und ähnliches Derartiges thut ihr vieles, bezeichnet er das Genannte nur als ein Beispiel aus vielen Gesetzesumgehungen. Marcus liebt es, am Einzelnen die ganze Art, das ganze System zu charakterisiren.

V. 14.* Nachdem die Pharisäer mit ihrem Satzungswesen abgefertigt sind, geht Jesus auf die Sache selbst ein, indem er seine Lehre über Rein und Unrein zuerst bildlich vor dem Volke, dann principiell vor den Jüngern vorträgt. Die Rede vor dem Volke ist also nicht ein Appell an das Volk, sondern nur ein Beweis, daß Jesus mehr und mehr verlassen wird und zwar gerade wegen seiner echt religiös-sittlichen Forderungen. Die Aufforderung zum Verständniß hätte nur zur Bitte um Erklärung führen können, welche den Jüngern vorbehalten war und werden mußte. πάλιν weist wohl darauf hin, daß die Leute nach 6, 56 sich etwas zurückgezogen hatten und nun wieder in die Nähe gerufen wurden, um als Zeugen gegen die Pharisäer aufzutreten. Der Imperativ des Aoristes ἀκούσατε, σύνετε ist zeit- und dauerlos, das bloße Eintreten der Handlung bezeichnend (Krüg. 53, 6, 4). — V. 15.** κοινοῦν ist hier die Uebersetzung von חֻלִּין, das von den LXX mit βεβηλοῦν wiedergegeben wird, und nicht von טָמֵא, welches die levitische Unreinigkeit bezeichnet, die ohne alle Schuld durch Berührung oder natürliche Vorgänge zugezogen wurde. Macht man für die letztere geltend, daß nach gesetzlicher Ordnung was aus dem Menschen ausgehe, profanire „wie die verschiedenen Arten der

---

[1] Die Griechen setzen den Dativ nur, wenn das Object nicht als erleidend (Acc)., sondern als betheiligt vorgestellt wird (Krüg. 46, 12, 3).

* Für πάντα ist πάλιν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen. λέγει statt ἔλεγε ist durch B zu wenig bezeugt. ἀκούετε (ℵ A Δ) ist aus Matth., lies ἀκούσατε (B D L Lachm., Tisch., Trg.). πάντες ist ℵ L Δ nach Matth. ausgelassen. συνίετε ist aus Matth., lies σύνετε (B L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Lies τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα statt τὰ ἐκπ. ἀπ' αὐτοῦ nach ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.

Flüsse, der Ausschlag des Aussätzigen, die Verwesung u. dgl." (Weiß und Holtzm., Jhb. f. prot. Theol. 1878 S. 364 f.), so läge die Pointe darin, daß das von dem Menschen Ausgehende den Menschen (natürlich einen andern, daher nicht αὐτόν wie im ersten Gliede) profanirt. Dadurch ist aber der Zusammenhang mit den unreinen Händen aufgehoben und ein ganz fremder Gedanke eingetragen. τὸν ἄνθρωπον ist durch die allgemeine Fassung der Sentenz bedingt, welche durch dieses Schlußwort an Nachdruck gewinnt. Wie im ersten Gliede die eigene Verunreinigung zu verstehen ist, so verlangt es schon der Parallelismus auch für das zweite. Aber auch die genannten Flüsse u. s. w. verunreinigen die eigene Person und erst durch Berührung andere. Auch die alte Erklärung von den Speisegesetzen (Victor, Chrys., Hier., Beda, Euthym., Theophyl.), welche von den Juden abergläubisch streng aufgefaßt, statt allegorisch gedeutet wurden (Euthym., Theophyl.), hat im Zusammenhange keinen Halt und den Wortlaut gegen sich, da Jesus unmöglich so offen diese Gesetze abschaffen konnte. Im ersten Gliede müssen daher die pharisäischen Profanirungen durch an sich levitisch nicht unreine Gegenstände verstanden werden, welche Jesus als unrichtig abweist (Euthym. an erster Stelle, Jans.). Das zweite Glied gehört aber gar nicht streng zum Beweise, sondern ist durch die Vorliebe der Hebräer für den Parallelismus und zur Vorbereitung der folgenden principiellen Erklärung hereingenommen worden. — V. 16 ist von Tisch. nach ℵ B L Δ gestrichen, von Trg. eingeklammert. Bemerkenswerth ist aber doch, daß sämmtliche Versionen mit Ausnahme der koptischen denselben neben A D Majsc. haben. Vgl. 4, 13.

V. 17.* Εἰς οἶκον nicht = in ein Haus, sondern in's Haus, nach Hause (Schegg), da kein plötzlicher Situationswechsel angedeutet ist. Marcus sagt damit nur, daß die Jünger Jesus erst fragten, als sie mit ihm allein waren (4, 10). Bei Matthäus: τότε προσελθόντες οἱ μαθηταί ist der Gegensatz zwischen Volk und Jünger weniger genau durchgeführt, was auf strengere Consequenz des Marcus, aber nicht auf Vermischung des Matthäus (Weiß) hinweist. ἀπὸ τοῦ ὄχλου ist durch eine Prägnanz mit εἰσῆλθεν verbunden. παραβολή steht hier wie Matth. 15, 15 (Spr. 1, 6. Kohel. 1, 17. Sir. 3, 27) für מָשָׁל = Denkspruch, sententiöser, dunkler Ausspruch[1]. Bei Matthäus ist Petrus der Sprecher. Die Verallgemeinerung des Marcus ist weder ein Beweis des Petrinismus, insofern ein Tadel auf Alle vertheilt wird (Hilgf.), noch der Ursprünglichkeit (Weiß), denn sonst hätte Marcus an ähnlichen Stellen gleichfalls ändern müssen und die für Petrus sprechenden Partien nicht weglassen dürfen. An sich ist es wahrscheinlicher, daß einer im Namen aller gefragt hat. Die Hervorhebung desselben kann nur von der Absicht des Schriftstellers abhängen. Die Auslassung von Matth. 15, 13 vgl. Matth. S. 365. Wegen des Mißklanges, welcher in der römischen Gemeinde durch die Verwerfung des Volkes sammt den Pharisäern hervorgerufen worden wäre (J. Grimm), hat Marcus den

---

* Für εἰς οἶκον lesen nur ℵ Δ Tisch. εἰς τὸν οἶκον, der Artikel kann leicht ergänzt worden sein (2, 1; 3, 19). Daß er wegen εἰσέρχεσθαι nothwendig sei (Fritzsche), ist nicht richtig (vgl. Krüg. 50, 2, 15. Buttm. 78, d). Dagegen ist περὶ τῆς παραβολῆς (A) Correctur für τὴν παραβολήν, doch steht auch 4, 10: ἠρώτουν τὰς παραβολάς.

[1] Euthym.: παραβολὴν καλοῦσιν Ἑβραῖοι τὸ αἴνιγμα, τὸν σκοτεινὸν λόγον. Theophyl.

Vers nicht übergangen, denn die Verwerfung des Volkes ist schon 4, 11 f. ausgesprochen. Auch der Römerbrief läßt hierüber an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. — V. 18. οὕτως wird gewöhnlich (Mey., W. Grimm u. a.) = siccine, sonach oder also (Schegg) erklärt. Weil aber Jesus oben (V. 14) von dem Volke ein Verständniß erwartet habe, glauben Fritzsche und Weiß, es sei mit Nachdruck vorangesetzt: adeone, bis zu dem Grade (daß ihr eine so leichte Parabel nicht versteht). καί weist allerdings auf die Vergleichung mit dem Volke hin und wenn auch σύνετε das wirkliche Verständniß nicht voraussetzt, so bildet doch das grobe Mißverstehen das tertium comparationis und deßhalb ist οὕτως eher als steigernde Partikel anzusehen. οὕτως kann ja von dem zu ihm gehörigen Worte durch ein oder mehrere Wörter getrennt sein (Pass. 2, 600, 1. Krüg. 66, 1, 11). Matthäus hat freilich ἀκμήν = ἔτι, adhuc, allein er ist überhaupt immer milder gegen die Jünger hinsichtlich ihres Verständnisses [1]. — V. 19.* ὅτι gehört zu κοινῶσαι, weßhalb es richtiger ist, mit Lachm., Tisch. u. a. nach κοινῶσαι V. 18 ein Komma, und mit Tisch., Schegg, Weiß u. a. an den Schluß des V. 19 ein Fragezeichen zu setzen. Der parabolische Charakter der Rede ist von Marcus viel besser gewahrt worden, als von Matthäus, denn statt πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ setzt er οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν und verallgemeinert dadurch den Gedanken. Die Gegenüberstellung von καρδία und κοιλία legt nun die gleichmäßige Auffassung beider nahe und Schegg findet es unbegreiflich, „wie man angesichts unserer Stelle Herz im geistigen Sinne nehmen konnte", muß aber die Note beifügen „und doch finde ich es nirgends anders". Auch die neueste Literatur hat hierin keine Aenderung nachzuweisen und ich muß wie Matth. S. 365 gleichfalls bei der hergebrachten Erklärung stehen bleiben. Denn dafür spricht erstens, daß entweder alle oder keine Speise in das Herz eingeht und das Herz berührt, also eine Unterscheidung zwischen Herz im physischen Sinne und Bauchhöhle mit Bezug auf Speisen keinen Werth hat, und zweitens, daß καρδία V. 21 nur in ethischem Sinne gefaßt werden kann. Daher ist auch an unserer Stelle keine andere Fassung angezeigt. Wenn wir sagen: „Speise und Trank steigen in den Kopf", so fällt es allerdings niemanden ein, diese Redensart geistig und bildlich zu deuten. Ob sie aber identisch ist mit: Speise und Trank kommen in (berühren unmittelbar) das Herz, so daß der Unterschied nur in der verschiedenen Anschauung über die Centralpunkte des Lebens läge, können wir ganz dahin gestellt sein lassen, weil an unserer Stelle gar nicht gesagt ist, daß Speise und Trank in's Herz kommen, sondern gerade das Gegentheil, daß sie nicht hineinkommen. Es ist also auf das physische Herz formell gar kein Bezug genommen, da nur der Nachweis erbracht wird, daß was zum Munde eingeht nicht sittlich verunreinigt. Dieses kommt aber nicht davon her, daß es nicht in das Herz eingeht, sondern gilt von allem,

---

[1] Weiß gerade umgekehrt: „wie ja auch das ἀκμήν nur eine Ausdeutung und Verschärfung des οὕτως ist." Aber ἀκμήν = noch, d. h. nach so langer Unterweisung ist doch weniger stark als: bis zu dem Grad. — Klostermann findet (S. 155) in diesem Vorwurf den Schlüssel für die Erklärung der Stellung.

* Statt καθαρίζον ist καθαρίζων (ℵ A B L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

folglich verunreinigt an sich nichts Derartiges den ethischen Charakter. Die Restriction hinsichtlich der Völlerei und Schwelgerei ist nicht einmal nothwendig, denn auch in diesem Falle verunreinigen sittlich nicht Speise und Trank, sondern der vom freien Willen abhängige unmäßige Genuß, welcher geistige und sittliche Unfähigkeit herbeiführt. Aus demselben Grunde werden von unserer Stelle auch die Fastengebote nicht berührt. Denn dieselben beruhen ja nicht auf der Voraussetzung, daß die Speisen verunreinigen, sondern sind eine Prüfung für den menschlichen Willen, eine Forderung auf den Verzicht gewisser natürlicher Rechte. Die Enthaltsamkeit zu gewissen Zeiten und von bestimmten Speisen soll dazu beitragen, den Leib als Organ der freien geistig-sittlichen Bethätigung willig zu erhalten und vor der Gefahr der Ueppigkeit zu bewahren. Ueberall haben also die Speisen einen directen Einfluß nur auf den Leib, nirgends an sich eine sittliche Bedeutung. ἀφεδρών ist ein barbarisches Wort = dem griechischen ἄφοδος und bedeutet Kloake, Abtritt. Es ist von dem macedonischen ἄφεδρος abzuleiten, das Lev. 13, 5 und 15, 19 ff. für das hebr. נִדָּה Unreinigkeit (des weiblichen Blutflusses) gebraucht wird, aber eigentlich (von נדר) das bezeichnet, was entfernt wird oder zu entfernen ist; die Endung ών zeigt bei Substantiven den Behälter an (ἱππών, ἀμπελών vgl. Krüg. 41, 9, 13). Deßhalb ist die noch von Volkmar gegebene Deutung „Gefäß" unrichtig [1]. καθαρίζων bezieht sich auf ἀφεδρῶνα, ist aber in den Nominativ gesetzt, als ob vorher: καὶ ὁ ἀφεδρὼν δέχεται stände. Aehnliche anakoluthische Nominative haben auch die Griechen (Krüg. 56, 9, 4. 45, 2, 2. Kühn. 508, 2. Win. 59, 8, 496), so daß es nicht nöthig ist, einen abgekürzten Relativsatz (Buttm. 68 f.) anzunehmen, außer man lese καθαρίζον, in welchem Falle die Apposition auf den ganzen Satz: ἐκπορ. εἰς τὸν ἀφ. ginge (Win. 66, 3, 579; Fritzsche). Damit wird aber nicht von der Kloake gesagt, daß sie alle Speisen reinige, weil sie von dem befreit, was an der Speise unrein ist [2], sondern weil sie das aufnimmt, was zur Unterhaltung des physischen Lebens untauglich ist. Marcus weist mit βρώματα auf den Ursprung des Streites zurück, während Jesus allgemein bei der Erklärung von πᾶν τὸ εἰσπ. ausgegangen war. Uebrigens ist auch dieses im engeren Sinne von den Speisen (und zwar von allen, πάντα) zu nehmen und nicht auf die von außen kommende Anregung zum Bösen (Weiß) auszudehnen [3]. — V. 20 ff. gehört zwar (ἔλεγεν δέ) nicht streng zur Beweis-

[1] Suidas: σημαίνει τὸ μέρος τοῦ σώματος τὸ περὶ τὴν ἔξοδον. Stephan. Auch bei Euthym. und Theophyl. finden sich Andeutungen.

[2] Die Unterscheidung zwischen dem was an den Speisen unrein und rein ist (Jans.) berührt das ethische Gebiet nicht. Sie hätte nur einen Werth, wenn es sich um levitische oder äußerliche Unreinigkeit handelte. Deßhalb gehören die Anordnungen über die Kloaken nicht hieher (Deut. 23, 12 - 14).

[3] Aehnlich faßt Schegg zu V. 20 ff. das in's Herz Kommen auf. Nicht was in den Magen kommt und von ihm ausgeht, verunreinige den Menschen, sondern nur was in das Herz kommt und von ihm ausgeht, verunreinigt den Menschen. Vom in's Herz Kommen steht nichts da und es darf nicht aus οὐκ εἰσπορ. εἰς τ. καρδ. einfach ergänzt werden, denn dieses hat den Gegensatz von ἐκπορ. Aber auch so wäre zu sagen, daß die von außen kommende Anregung zum Bösen den Menschen erst befleckt, wenn er einwilligt. Die Sünde kommt also von innen. Victor: τοῦτ' ἔστιν οὐδὲν εἰσιόντων ἀκαθάρτους τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖ, κακία δὲ μόνη ἔνδοθεν ἐξιοῦσα, καὶ τὰ ταύτης ἔγγονα πάθη.

führung, weil diese nur das negative Moment: Nichtverunreinigen verlangt, aber ist zum Verständnisse derselben nothwendig. Denn sonst könnte es fraglich sein, was Jesus mit τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρ. ἐκπορ. κτλ. V. 15 meinte. Indem er positiv das ethische Princip als das Kriterium für Rein und Unrein aufstellt, zeigt er, daß auch aus diesem Grunde die Speisen als solche nicht verunreinigen. Mit dieser bekannten, aber von den Juden bei der Beurtheilung des sittlichen Lebens vernachlässigten Thatsache wollte Jesus jede Gefahr eines Mißverständnisses beseitigen. ὅτι τό κτλ. ist eng mit ἔλεγεν δέ zu verbinden: ἔλεγεν δὲ ὅτι. In der Aufzählung der Sünden läßt sich kein Eintheilungsprincip nachweisen, außer das grammatische: sechs Plurale und sechs Singulare. Matthäus hat die Ordnung des Dekaloges eingehalten [1]. Da οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί schwerlich als Genus für die folgende Specialisirung gelten kann (Mey.), so sind die bösen Gedanken für sich eine Gruppe. Von ihnen kann insofern auch gesagt werden, daß sie aus dem Herzen kommen, als sie in ihm entstehen und den bösen Handlungen zu Grunde liegen. Die anderen Sünden sind gegen die Nächstenliebe gerichtet. πονηρίαι = Bosheiten, böse Pläne, Malicen, Schurkereien. Der Plural hebt die einzelnen Fälle hervor, wird aber im Deutschen besser in den Singular verwandelt, weil von einzelnen Wörtern (Unzucht, Habsucht) kein Plural existirt. ἀσέλγεια = Ausschweifung (Röm. 13, 13. Gal. 5, 9) oder, da πορνεῖαι vorausgeht, allgemein Frechheit. ὀφθαλμὸς πονηρός = böses Auge, d. h. Neid (Matth. 20, 15). βλασφημία = Lästerung, sc. des Nächsten, d. i. üble Nachrede, Verleumdung. ὑπερηφανία = Uebermuth. ἀφροσύνη = Unvernunft, d. i. Thorheit im sittlichen Leben (Weish. 12, 23: ἀφρ. ζωῆς). Diese hängt mit der religiösen Ueberzeugung zusammen, weil der Thor, welcher in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott (Ps. 14, 1), sich einem schlechten Lebenswandel hinzugeben pflegt.

§ 30.

Jesus in der Gegend von Tyrus.

7, 24—30 (Matth. 15, 21—28).

Marcus gibt keinen Grund für die Wanderung Jesu in das heidnische Gebiet an. Weil aber Jesus im Vorhergehenden im Conflict mit den Pharisäern war und mit seinen Jüngern sich auch vom Volke zurückgezogen hat, so weist der Zusammenhang darauf hin, daß Jesus sich auch äußerlich immer mehr vom Volke zurückzog. Da Marcus außerdem das Ueberschreiten der Grenze deutlicher als Matthäus hervorhebt [2] und die particularistischen Stellen

[1] Darnach ist auch die Rec. des Marcus: μοιχεῖαι, πορνεῖαι, φόνοι, κλοπαί (A Vulg. Syr. Lachm.) conformirt, indem nur, wie auch sonst im N. T. (Luc. 18, 20. Röm. 13, 9. Jac. 2, 11), das 5. u. 6. Gebot umgestellt wurden. Die besser bezeugte Aufeinanderfolge ist: πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι (ℵ B L Δ Tisch., Trg.).

[2] J. Grimm, E. S. 558: Marcus decke klar und bestimmt die Wurzeln auf, welche bereits der Heiland selbst aus der Heidenwelt in sein Reich, die Kirche verpflanzt habe. Wie er die Vorgänge in Gerasa absichtlich in einem ganz anderen Lichte zeige als Matthäus, so erkenne er auch hier, an einer bedeutungsvollen Wendung der messianischen Thätigkeit, die große Stunde, welche gnädig der Heidenwelt gewidmet erscheine. Daher

desselben wegläßt[1], so wird ihm die Erzählung zugleich zu einer Illustration des in der vorigen Parabel ausgesprochenen Grundsatzes, daß es keine äußere Verunreinigung gibt, also auch der heidnische Boden nicht verunreinigt. Wenn er sich auch für gewöhnlich fern halten muß, so zeigt er doch den Jüngern das Feld ihrer künftigen Wirksamkeit.

V. 24.* Ἀναστὰς ἀπῆλθεν ist das hebr. וַיָּקָם וַיֵּלֵךְ (Gen. 22, 3. Job 1, 20), weßhalb auf ἀναστάς kein Gewicht zu legen und namentlich keine Beziehung auf das Haus zu nehmen ist, in welchem Jesus sich dem Vorhergehenden zufolge befand. Darum ist auch ἐκεῖθεν (Matth. 15, 21) nur allgemein von der Ortsveränderung zu verstehen. Von der Gegend am See Genneſareth begab sich Jesus in die von Tyrus. εἰς οἰκίαν in ein Haus (6, 10), während οἶκος mit solchen Präpositionen (ἐπί, εἰς) verbunden nach Hause bedeutet (2, 1. 3, 19. 7, 17. Krüg. 68, 40, 3). οὐδένα ἤθελεν γνῶναι nicht = er wollte niemanden kennen lernen (Fritzsche, Ew.), sondern er wollte nicht, daß es jemand erfahre. Das Object zu γνῶναι fehlt, weil es leicht aus dem Zusammenhange ergänzt werden kann (9, 30. Matth. 9, 30. 12, 15. Röm. 10, 19. Krüg. 60, 7, 5). Jesus wollte unbehelligt bleiben (Euthym., Beda), die Furcht vor den Juden, welche nachher ihn der Uebertretung beschuldigen konnten (Theophyl.), würde bei Matthäus zutreffen. Da er sich nach Marcus auch in Galiläa vor der Menge zurückzog, so will Marcus damit nicht die Zurückhaltung von den Heiden, sondern überhaupt die Vermeidung alles Aufsehens andeuten. Indem er dieß aber gerade nach εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν beifügt, gibt er zu verstehen, daß Jesus noch an der Grenze war, wo er eher fürchten mußte, erkannt zu werden, als im Innern des Landes. καὶ οὐκ ἠδυνάσθη und er konnte nicht[2], weil trotz seiner Vorsicht bereits eine Hilfe suchende Frau von seiner Ankunft erfahren hatte. Die jonische Form ἠδυνάσθην kommt außer den LXX (Ps. 39, 13) sonst nicht vor (Krüg. 28, 7, 1. 40. Bäuml. 240). — V. 25.** Zur Verbindung

---

die Hervorhebung des Aufbruchs ins heidnische Gebiet und die weite Rundreise über Sidon.

[1] Daß ich in solchen Auslassungen eine Absicht erkenne, habe ich schon in der Einleitung ausgesprochen. Auch ich nehme an, daß man derartige Dinge in der heidenchristlichen Kirche wegließ (Schegg), kann aber daraus nicht folgern, daß Marcus sie nicht kannte. Ebenso unwahrscheinlich ist es aber, daß Matthäus in dem Widerstreben Jesu gegen die für die zudringliche Frau um Hilfe bittenden Jünger noch einen „echten Rest aus der Urschrift des Marcus" aufbewahrt hat (Ew.). Ursprünglicher ist die Darstellung des Matthäus; aber muß denn, um nur bei Marcus keinen secundären Zug aufkommen zu lassen, dieß schon im Marcus gestanden haben? Die Größe des Glaubens der Frau tritt bei Matthäus stärker hervor, weil er damit die Handlungsweise des Herrn gleichsam entschuldigt, während Marcus umgekehrt diese Heilung als ein Zeichen des Universalismus betonen und das Andere zurücktreten lassen mußte.

* Für καὶ ἐκεῖθεν (Matth.) ist ἐκ. δέ (ℵ B L Δ Tisch., s. 6, 50) zu lesen, für μεθόρια (A) lies ὅρια; ἤθελεν (A B D Lachm., Trg.) ist gegen ἠθέλησεν (ℵ Δ It. Vulg. Tisch.) beizubehalten. Der Aorist ist nach den andern Aoristen conformirt. ἠδυνάσθη (ℵ B Tisch.) ist als die seltenere Form (Matth. 17, 16 B) aufzunehmen.

[2] Victor: ἵνα καὶ γνῶσιν οἱ μαθηταί ὅτι καὶ τοῖς ἔθνεσι θύραν ἀνέῳξε τῆς σωτηρίας.

** Ἀκούσασα γάρ ist Emendation für ἀλλὰ (ἀλλ') εὐθὺς ἀκούσασα (ℵ B L Δ Tisch., Trg.); αὐτῆς nach θυγάτριον ist ℵ D Δ It. Vulg. als überflüssig ausgelassen. εἰσελθοῦσα (ℵ L Δ It. Vulg. Tisch.) könnte für ἐλθοῦσα (A B Syr. Lachm., Trg.) corrigirt sein (V. 24).

ἧς . . αὐτῆς vgl. 1, 7 [1], und zur asyndetischen Stellung der Participia ἀκούσασα . - ἐλθοῦσα 5, 15. 27. Auch die Schriftsteller, welche sich seltener der Participialconstruction bedienen, haben doch im Allgemeinen die Regel beobachtet, daß nur coordinirte Participia durch καί oder τέ verbunden, im anderen Falle aber, insbesondere dann, wenn die Erzählung durch sie von einem Factum zum andern fortschreitet, die Participia ohne alle Verbindung neben einander gestellt werden (Buttm. 255). — V. 26.* Da Φοίνισσα als Femininum von Φοίνιξ allgemein gebräuchlich ist und die Analogie von Κίλισσα (Κίλιξ), Θρᾷσσα (Θρᾷξ), ἄνασσα (ἄναξ) für sich hat, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es die richtige Bildung ist (W. Grimm Lex. 421). Daß die Ableitung Φοινίκισσα von Φοίνιξ keines weiteren Beweises bedürfe (Schegg), ist also fraglich, denn für Κιλίκισσα läßt sich kein Beleg beibringen, wohl aber für Κίλισσα (Pass. 1, 1731, 1) und φυλάκισσα findet sich nur LXX (Cant. 1, 6) und Theod. prodr. p. 18 und Späteren, wird aber viel leichter von dem klassischen Femininum φυλακίς als von φύλαξ abgeleitet. Deßhalb gehen Fritzsche, Meyer u. a. für Φοινίκισσα mit Recht auf Φοινίκη zurück, aus dem vielleicht ein Φοινικίς als Grundform für Φοινίκισσα gebildet wurde (Win. 16, 2, 91). Obwohl also Φοίνισσα die richtige und bekannte Form war (Xen. Hell. 3, 4, 1. 4, 36. Herodian 5, 3, 2), so muß doch die andere gut bezeugte Lesart als die ungewöhnliche vorgezogen werden [2]. Die Trennung Σύρα Φοιν. ist schwieriger zu erklären als die Verbindung, letztere ist aber besser bezeugt: Syrophönicierin. So nannten die Römer das zur Provinz Syrien gehörige Phönicien im Unterschied zu Libophönicien an der afrikanischen Küste [3]. Marcus bedient sich der römischen Bezeichnung, weil seine Leser den einheimischen Ausdruck des Matthäus Χαναναία nicht kannten. — V. 27.** Die Antwort des Herrn ist weit milder als bei Matthäus. Statt der Verweisung auf die Mission an Israel und des οὐκ ἔξεστιν finden wir nur das Vorrecht der Kinder hervorgehoben. πρῶτον = prius, zuerst (Matth. 8, 21 S. 259). Die Erklärung: permitte, ut omnium hoc primum sit, ut filii satientur (Fritzsche), thut dem Texte Gewalt an. Die Antwort ist in einer sprüchwörtlichen, aus dem gewöhnlichen Leben entlehnten Redeweise gegeben. Der Hausvater darf nicht das Brot der Kinder nehmen, d. h. das zu ihrer Sättigung nöthige Brot, wenn aber diese gesättigt sind, so kann er das übrige Brot wohl den Hunden geben. Die Anwendung des Sprüch-

---

[1] Delitzsch: אשר לבתה הקטנה היתה.

* Für ἦν δὲ ἡ γυνή (A) lies ἡ δὲ γυνὴ ἦν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch.), Trg. ἡ γυνὴ δέ. Die Rec. liest nach Minusk. It. Vulg. Συροφοίνισσα, B Majusk. Trg., Weiß: Σύρα Φοινίκισσα; ℵ A L Δ Tisch. Συροφοινίκισσα.

[2] Euthym.: Ἑλληνίς, Σύρα, Φοινίκισσα τῷ γένει, τουτέστιν, Ἑλληνὶς μὲν τὴν θρησκείαν, Σύρα δὲ τῇ διαλέκτῳ, Φοινίκισσα δὲ τῷ γένει, εἴτουν τῷ ἔθνει. Φοίνικες γὰρ οἱ Χαναναῖοι ἐλέγοντο, διὰ τὸ μητρόπολιν ἔχειν τὴν Φοινίκην (!).

[3] Λιβοφοίνικες Strab. 17, 3 p. 835. Polyb. 3, 33. Diod. Sic. 20, 55. Libyphoenices Liv. 21, 22, 3. Doch gebrauchten die Römer für Syrophönicien auch einfach Phoenica oder Phoenice (Varro, Cicero) und Phoenissa für Phönicierin und Karthago.

** Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν (A) ist Correctur für καὶ ἔλεγεν αὐτῇ (ℵ B L Δ Lachm., Tisch., Trg.); ἔστιν καλόν für καλόν ἐστιν nach ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; βαλεῖν τοῖς κυν. (A D L Δ Lachm.) ist aus Matth., τοῖς κ. βαλεῖν ℵ B Tisch., Trg.

wortes auf den vorliegenden Fall ist einfach. Die Kinder sind die Israeliten und die Frau, welche Marcus extra als Heidin bezeichnet (Ἑλληνίς), befindet sich ihnen gegenüber im Verhältnisse der Hündchen zu den Kindern. Da dieses überhaupt das Verhältniß der Heiden zu den Israeliten war, so scheint es mir auch jetzt noch unnöthig, mit Fritzsche, Schegg, Ewald, Weiß [1] u. a. gegen die gewöhnliche Beziehung der κυνάρια auf die Heiden zu eifern [2]. Es mag die Bezeichnung der Heiden als Hunde eine jüdische Unsitte genannt werden, aber dieß verwehrte nicht, daß Jesus sich darauf beziehen konnte, denn er billigte sie ja dadurch nicht, sondern beweist durch seine Handlung das Gegentheil. Indem er aber der Frau mit dieser ihr wohlbekannten Bezeichnung entgegentritt, stellt er sie auf eine starke Geduldsprobe [3], welche sie ausgezeichnet bestand. Marcus hat also den Ausspruch Christi nach dem den Römern bekannten Grundsatze der Mission: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (Röm. 1, 16) umgeformt. Eine antijudaistische Tendenz ist darin nicht zu erkennen, aber wohl eine kluge Berücksichtigung der concreten Verhältnisse. Matthäus selbst bietet Anhaltspunkte genug für diese Folgerung. — V. 28.* Marcus betont es ausdrücklich, daß die Frau trotz des demüthigenden Vergleiches antwortete (ἀπεκρίθη). Die Frau gibt in ihrer Antwort zu, daß die Kinder zuerst gesättigt werden sollen, macht aber für sich das Recht der Hündchen auf die Brosamen der Kinder geltend, durch welches den Kindern kein Eintrag geschieht und die Mahlzeit nicht gestört wird (ὑποκάτω τῆς τραπέζης). Die Anrede κύριε hat Marcus nur hier im Munde der fremden Frau. Wäre dieselbe eine Reminiscenz aus seiner Quelle, in welcher der Gebrauch der Anrede κύριε geläufig gewesen sein müsse (Kloſt., Weiß), so wäre die Vorsicht zu bewundern, mit welcher Marcus sonst an dem κύριε so glücklich vorbeikam. Jedenfalls hat er es aber absichtlich vermieden, daher spricht hier auch die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er dasselbe absichtlich gesetzt hat. Denn er berichtet hier von einem besonderen Vorfalle in heidnischem Lande. Im Munde der Heidin war κύριε einfach der Ausdruck der tiefsten Verehrung, bei den Juden hätte es mißdeutet werden können. Statt des τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης Matth. 15, 27 schreibt Marcus ὑποκάτω τῆς τραπ. . . ἀπὸ τῶν ψιχίων, worin aber kaum eine Milderung (Scholten) zu suchen ist. Denn in

---

[1] „Mit der wegwerfenden Bezeichnung der (unreinen) Heiden als Hunde, die selbst Meyer noch herbeizieht, hat also der parabolische Ausdruck, wie schon das Diminutiv zeigt, gar nichts zu thun. Nicht weil die Heiden Hunde sind, sollen sie zunächst nichts bekommen, sondern weil im Verhältniß Israels und der Heiden zum messianischen Heil eine analoge Ordnung waltet, wie bei der Austheilung des Brotes am Familientisch." Allein schon Ἑλληνίς beweist das Gegentheil. Aber selbst wenn man bei dem tertium comparationis zwischen Kindern und Hündchen stehen bleiben und die von Gott festgesetzte Ordnung darin ausgesprochen finden wollte, so führt die Anwendung auf den vorliegenden Fall doch wieder zu demselben Resultat. In diesem sind eben die Juden die Kinder, die Heiden die Hündchen.

[2] Victor: τέκνα οὖν τοὺς Ἰουδαίους φησί, κυνάρια δὲ τοὺς ἐθνικούς. Euthym.: κυνάρια τὰ ἔθνη, ὡς ἀκάθαρτα καὶ ὡς μιαρά.

[3] Victor: τὸ μὲν γὰρ ἐλέσθαι καὶ ἐν κυνὸς τάξει καταλογισθῆναι τῷ κυρίῳ, εὐλαβείας ἦν.

* Καὶ γάρ (A L) und ἐσθίει (A) sind nach Matth. conformirt, ἐσθίουσιν ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

beiden Wendungen erscheinen die Kinder als die Herren. Die Brocken sind so wie so die Ueberreste der Mahlzeit, ob das Hinabfallen ausgedrückt ist oder nicht. Das ἄφες πρῶτον zeigt zur Genüge, was Marcus sagen wollte. Die Frau konnte bei ihrem großen Vertrauen gar nicht daran denken, daß Jesus nicht für alle überreichlich Brot habe, sondern nur an die vom Herrn selbst angedeutete Art der Vertheilung anknüpfen. Zu ναὶ κύριε vgl. Matth. S. 368. Fr. Lucas ist dafür noch zu nennen. — V. 29. διὰ τοῦτον τὸν λόγον d. h. wegen der sich darin kundgebenden demüthigen Gesinnung[1]. Die richtige Erfassung des Sinnes, in dem Jesus allein die Bitte gewähren kann (Weiß), hat neben der Anerkennung der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels bloß in sofern eine Bedeutung, als sie die Voraussetzung der fortgesetzten Bitte der Frau ist[2]. Das Verdienst liegt in der demüthigen Anerkennung des aus der Erkenntniß abstrahirten Verhältnisses. ὕπαγε ist die einfache Entlassungsformel. Daß damit die Gewährung der Bitte ausgesprochen ist, geht aus der Verbindung mit διὰ τοῦτον τὸν λόγον hervor[3]. — V. 30.* βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην auf dem Bette liegend. Der Accusativ bei ἐπί zeigt noch die Bewegung des sich Hinstreckens an: βάλλειν τινὰ εἰς κλίνην (Apok. 2, 22). Die Tochter lag noch wegen der Ermattung auf dem Bette, aber κειμένη ἐν εἰρήνῃ (Euthym.).

§ 31.

Die Heilung des Taubstummen.

7, 31—37 (Matth. 15, 29—31).

Diese Erzählung ist von Marcus ohne Vorgang bei Matthäus aufgenommen worden. Matth. hat 15, 30. 31 nur eine allgemeine Schilderung von verschiedenen Krankenheilungen. Daß Marcus Matth. 9, 27—31 mit 32. 33 combinirt habe (Baur) widerspricht der concreten Darstellung, wie es umgekehrt sehr unwahrscheinlich ist, daß Matthäus die Erzählung in eine allgemeine Schilderung umgewandelt habe (Weiß), um dieselbe besser als Einleitung in die zweite Speisungsgeschichte zu charakterisiren. Zwar hat Marcus 7, 54—56 gleichfalls eine allgemeine Schilderung der Heilthätigkeit aufgenommen, aber dort sind die Krankheitskategorien nicht aufgezählt und eigenthümlich ist es jedenfalls (Saunier, Hilgf.), daß in diesem Verzeichnisse bei

---

[1] Victor: ὁ μὲν Ματθαῖος τὸ τῆς πίστεως ἐσημήνατο . . . ὁ δὲ Μάρκος τοῦ λόγου τὴν ἀρετήν. Euthym.: τὸ δὲ συνομολογῆσαι κυνάριον ἑαυτὴν ταπεινώσεως ἦν. Beda.

[2] Euthym.: Μάρκος δὲ τὸν τῆς συνέσεως (ἔγραψε ἔπαινον).

[3] Euthym. und Fritzsche verbinden διὰ τοῦτον τ. λόγ. mit ἐξελήλυθεν: τουτέστι, διὰ τὸν λόγον, ᾧτινι πρὸς συνηγορίαν ἐχρήσω συνετῶς ἄγαν. Beda führt dieß als Beispiel für die Kindertaufe an: quia videlicet per fidem et confessionem parentum in baptismo liberantur a diabolo parvuli, qui necdum per se sapere vel aliquid agere boni possunt aut mali.

* Statt der Rec.: τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθὸς καὶ τὴν θυγατέρα βεβλημένην ἐπὶ τῆς κλίνης lies: τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός (ℵ B (D) L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.). Diese Stellung ist naturgemäß, da die Frau zuerst ihre Tochter sah und erst daraus den Schluß zog, daß der Dämon ausgetrieben sei. Die Rec. hat die logische Reihenfolge.

Matthäus auch die Heilung der Stummen erwähnt wird, von denen Marcus noch kein Beispiel berichtet hat. Marcus will hier an der Heilung einer natürlichen Krankheit im Unterschiede zu den durch dämonische Einflüsse herbeigeführten Krankheiten ein anschauliches Bild der Heilthätigkeit Jesu und damit einen Beweis für die Gottessohnschaft geben. Die Erzählung hat Aehnlichkeit mit der 8, 22—26 erzählten Blindenheilung. Die Mittel, deren sich Jesus in beiden Fällen bediente: Verstopfung der Ohren, Berühren der Zunge und Augen sind solche, welche sonst geeignet wären, die Gebrechen der Gehörlosigkeit, der Spracherschwerung und der Blindheit herbeizuführen, und wurden von Jesus ohne Zweifel wie bei einer ähnlichen Heilung der Kothteig (Joh. 9, 6) angewandt, theils um den Glauben der zu Heilenden zu prüfen („moralische Einwirkung" Olsh., Klosterm.; dagegen Weiß), theils um anwesende Ungläubige zu beschämen. Von Marcus aber werden sie berichtet, um das Wunderbare des Vorgangs recht in das Licht zu stellen. Darin, daß Jesus den Kranken beiseite führte, liegt mehr als bloß ein Anzeichen für das Vermeiden jedes Aufsehens. Das Volk wird nicht mehr herangezogen, die Jünger sind die auserwählten Zeugen. Auch der Unterschied zu der vorhergehenden Heilung im Heidenlande legt sich nahe. Bei den Heiden Glauben, hier langsames Verstehen; dort Hoffnung für die Zukunft des Reiches, hier Unempfänglichkeit und Feindschaft.

V. 31.* Πάλιν ἐξελθών steht mit Bezug auf ἀπῆλθεν V. 24. διὰ Σιδῶνος = durch Sidon. Da dieses nördlich von Tyrus lag, so machte Jesus seine Rückreise in einem nordöstlichen Bogen außerhalb der Grenzen Galiläa's, um auf der östlichen Seite an das galiläische Meer zu kommen. ἦλθεν εἰς τὴν θάλασσαν gibt das Ziel der Reise an, welches aber in dem unmittelbar Folgenden noch nicht als erreicht vorausgesetzt werden muß (8, 13 f.) Die Trennung des ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως von Σιδῶνος könnte eher dafür sprechen, daß die folgende Begebenheit auf der Reise durch die Dekapolis stattgefunden hat (J. Grimm S. 559)[1]. Σιδῶνος für das Gebiet von Sidon zu nehmen (Gen. 10, 15. Richt. 1, 31. 3, 3. 1 Sam. 11, 1 und a.; vgl. Gesenius Lex. S. 721. Σιδονία Od. 13, 285) verbietet der Gegensatz ἐκ τῶν ὁρίων. Mitten durch das Gebiet der Dekapolis, d. h. der zur Dekapolis gehörigen Gegenden. Zu ἀνὰ μέσον s. Matth. 13, 25. Apok. 7, 17[2]. Bei den LXX = בְּתוֹךְ Ex. 26, 28. Jos. 16, 9. Die Dekapolis wird genannt, weil sie, obwohl größtentheils in Peräa gelegen, nicht zum heiligen Lande gerechnet wurde[3]. Schegg erklärt diese längere Reise als ein Mittel Jesu, um den Fragen und Beunruhigungen

---

* Διὰ Σιδῶνος (ℵ B D L Δ It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.), καὶ Σ. ist emendirt, ebenso εἰς τὴν θάλασσαν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für πρὸς τ. θ.

[1] Der deßhalb den Taubstummen für einen Heiden hält (S. 558).

[2] Buttm. 285. Win. 49, 372. Krüg. 68, 20, 1.

[3] Wohl mit Unrecht vermuthet Grimm (S. 558 Anm. 3) bei Josephus (Vita 64 und 75 ? 65 und 74) in „αἱ δέκα τῆς Συρίας πόλεις" ein zweites Dekapolis. B. J. 3, 9, 7 wird Skythopolis als die größte der Zehnstädte genannt, die allein auf der Westseite des Jordans lag. Außerdem werden erwähnt: Hippos, Pella, Gadara, Philadelphia, Dion, Canatha, Damaskus (?), Raphana (?), Capitolias (nach Ptolemäus), Abila (nach Reland, j. Abil), Galasa (Gerasa, nach Plinius). Vgl. Winer, Socin, Pauly, Schürer; Böttger, Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus 1879 S. 102.

über die Unterlassung der Reise nach Jerusalem am Osterfeste (Joh. 6, 4) auszuweichen. Damit hänge vielleicht auch die zweite Speisung zusammen: „sie sollte mit der ersten gleichsam in Eins zusammenfließen und über die ganze Zwischenzeit einen Schleier ziehen. Deßwegen gedenken nur jene beiden Evangelisten dieser zweiten Speisung, welche auch die Reise, die zwischen der ersten und zweiten lag, in ihren Bericht aufgenommen haben."

V. 32.* Μογιλάλος = μόγις λάλος schwer redend, mit schwerer Sprache[1]. Dagegen erklären Meyer, Ewald u. a. nach Luther das Wort von einem Stummen (κωφὸς κ. μογ. = Taubstummer) mit Berufung auf Jes. 35, 6, wo das hebr. אִלֵּם = stumm (mit gebundener Zunge, von אָלַם) übersetzt wird: τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων, und auf V. 37: ἀλάλους. Die LXX übersetzen anderwärts אִלֵּם gleichfalls mit ἄλαλος (Ps. 38, 14: ὡσεὶ κωφός . . καὶ ὡσεὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα) und אָלַם im Niphal mit ἄλαλα γίνεσθαι (Ps. 31, 18) oder δύσκωφος (Ex. 4, 11: δύσκωφος καὶ κωφός). Da also bei den Hebräern die Verbindung von taub und stumm gebräuchlich war, so muß trotz der Etymologie μογιλάλος mit stumm übersetzt werden. Für den Taubstummen müssen die, welche ihn bringen, um Heilung bitten. Denn dieß besagen die Worte: ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα. Mit Unrecht verwahrt sich Schegg gegen diese Auslegung, weil die Evangelien nur ein einzelnes Beispiel haben, daß Jesus durch Auflegung der Hände heilte (Luc. 13, 13), denn Luc. 4, 40. Matth. 9, 18. Marc. 5, 23 sprechen dafür und Marc. 16, 16 erhalten die Apostel die Vollmacht, durch Händeauflegung Kranke zu heilen (vgl. Apg. 6, 6; 8, 19. 9, 17 u. a.). — V. 33. ἀπολαμβάνειν τινά = einen beiseite nehmen[2]. Die Frage, warum Jesus dieses that, wird sehr verschieden beantwortet. Die gewöhnliche, aus den griechischen Catenen stammende Antwort weist auf das Vermeiden der Prahlerei und der Ehrsucht hin, andere führen es auf die Vermeidung des Aufsehens zurück (Mald.), oder erinnern an das halbheidnische Land (Lange), andere suchen den Grund in der Furcht vor Störung (Bleek) oder Verhinderung durch das Volk (Fritzsche) oder in der Nothwendigkeit eines ungestörten Eindruckes auf den Kranken (Olsh., Klost. u. a.). Damit verwandt ist die Ansicht von der Nothwendigkeit, einen ungestörten Rapport zwischen Jesus und dem Kranken herzustellen (Mey.). Näher kommen der Sache Schegg und Weiß. Schegg glaubt, Jesus habe den am Aeußerlichen hängen bleibenden Juden nicht ein Schauspiel geben wollen, das sie leicht vom Innerlichen und Wesentlichen abgelenkt hätte, populäre Zauberkünste gab Jesus nicht zum Besten. Weiß beantwortet die Frage nach dem Pragmatismus des Marcus dahin, daß Jesus hier so wenig wie im Heidenlande (7, 24) seine Wirksamkeit wieder aufnehmen und

---

* Statt κωφὸν μογιλάλον lies κωφὸν καὶ μογ. (ℵ B D Δ Lachm., Tisch.; Trg. καὶ μογγιλ.). κωφὸν δαιμονιζόμενον Matth. 9, 32 spricht nicht dagegen, da dort das Stummsein von der Besessenheit herrührt, hier aber nicht ein tauber Schwerredender (Fritzsche), sondern ein mit zwei Gebrechen Behafteter genannt werden will.

[1] Aët. 8, 38: οἱ τοιοῦτοι δὲ μόγις διαλέγονται, διὸ καὶ μογιλάλοι ὑπό τινων προσαγορεύονται. Bekk. Anecd. p. 100, 22. Erasm., Beza, Grot., Mald., Fr. Luc., Fritzsche, de W., Bl., Klost., Schegg.

[2] Herod. 1, 209: μοῦνον; Ar. Ran. 78: ἰδίᾳ; 2 Macc. 6, 21: κατ' ἰδίαν; ἀπολαμβάνεσθαί τινα κατ' ἰδίαν Jos. B. J. 2, 7, 2.

daher nicht durch eine vor allem Volke verrichtete Heilung erneute Ansprüche erregen wollte. Diese Heilmethode eignet mehr der späteren Zeit der öffentlichen Wirksamkeit (8, 22 ff. Joh. 9, 1 ff.), woraus folgt: 1. Jesus wandte sie an, um auf einzelne, die Kranken und die Jünger besser einwirken zu können und 2. er entzog sie den Augen der Menge, weil dieselbe sich bereits als unempfänglich erwiesen hatte und in ihrer äußerlichen Anschauung befestigt worden wäre. Das Aufsehen wollte Jesus freilich auch vermeiden, aber dieß traf bei allen Heilungen zu und die Aufregung wurde durch das Beiseitenehmen nicht wesentlich gehindert, wenn doch der Geheilte sogleich zum Volke zurückkehrte. Die symbolischen Beziehungen auf die sacramentale Thätigkeit der Kirche, welche sonst als einziger Grund angegeben werden (Reischl.), können höchstens insofern in die Intention des Herrn verlegt werden, als er sich mit dem Jüngerunterricht beschäftigte, zu dem auch eine Unterweisung über die Behandlung der Kranken und Unglücklichen gehörte. Davon ganz verschieden ist die Frage, warum Marcus diese Erzählung aufgenommen hat. Sie hängt mit der allgemeinen Frage zusammen, warum Marcus den Wunderberichten so große Aufmerksamkeit widmet. Und hierauf lautet die Antwort: er wollte einerseits zeigen, wie Jesus seine Jünger auch in diese Seite ihres Berufes einführte und andererseits den Heidenchristen, welche dem Schauplatze der Thätigkeit Jesu fern waren, ein anschauliches und ergreifendes Bild von den Wunderthaten des Gottessohnes entwerfen. Dieß wurde aber besonders durch genaue Beschreibung einzelner Heilungen aus den verschiedenen Kategorien erreicht. Da in unserem Falle die von Jesus gewählten Mittel zu dem Erfolge in einem Mißverhältnisse stehen[1], so werden dadurch die Erklärungen durch Zauberei ausgeschlossen. Die Beziehung auf den Gnosticismus (Schegg) hätte erst für die spätere Zeit eine Bedeutung, da die Juden von einer solchen Betrachtung der Materie weit entfernt waren. Bei Johannes aber könnte eine antignostische Tendenz die Aufnahme der Blindenheilung veranlaßt haben. Als einen Beweis der Menschwerdung betrachtet schon Victor unsere Erzählung[2]. βάλλειν ist wie 2, 22; 4, 26 nicht zu premiren. Daß Jesus zuerst die Finger in die Ohren legte, entspricht der Stellung: κωφὸν καὶ μογιλάλον. Das Stummsein war das primäre Uebel. πτύω spucken nur noch 8, 23. Joh. 9, 6. Jesus benetzte seine Finger (Mald., a Lap., Bl., Kloſt., Weiß) und berührte mit diesen die Zunge, denn das Spucken in den Mund wäre doch sonderbar[3]. Ob die Benetzung von der Vorstellung aus, daß ge-

---

[1] Schöttgen berichtet, daß es bei den Juden als ein Verbrechen gegolten, wenn man in eine Wunde spuckte oder Worte hineinflüsterte (Sanh. f. 101, 1. Aboth R. Nathan c. 35) und glaubt, Jesus habe diese den Juden verabscheuungswürdige Heilmethode angewandt, damit sie ihnen zum Aergernisse gereiche und die Thorheit Gottes die menschliche Weisheit besiege. Doch ist diese Motivirung zu künstlich und verstößt gegen die sonstige Vorsicht des Herrn.

[2] Δυνάμενος καὶ λόγῳ ἐπιτελέσαι τὸ θαῦμα. δεικνὺς ὡς πλουτεῖ τὴν τῆς θείας δυνάμεως ἐνέργειαν καὶ τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ ἀπορρήτως σῶμα· ἐμψυχωμένον δηλονότι ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ.

[3] Anders Schegg, der darin nichts Auffälliges findet. Jesus habe die Finger nicht frei gehabt, denn das Berühren der Ohren, Benetzen der Zunge und der seufzende Aufblick zum Himmel seien gleichzeitig geschehen.

lähmte Glieder dürr oder trocken genannt werden (3, 3. Matth. 12, 10. Luc. 6, 6. Joh. 5, 3), zu erklären ist (Schegg), muß dahin gestellt bleiben, weil Jesus bei den Blindenheilungen (8, 23. Joh. 9, 6) gleichfalls den Speichel zur Heilung benützt, ohne daß an eine Lähmung des Auges gedacht werden kann. Nach den Alten[1] manifestirte Jesus dadurch seine menschliche Natur. — V. 34. ἐστέναξε er seufzte beziehen die alten Erklärer auf den Schmerz über die Ursachen der Leiden (Vict., Euthym., Grot., Fritzsche u. a.), da aber ἀναβλέψας vorausgeht (vgl. 6, 41), so ist es mehr vom Seufzen beim Gebete zu erklären (Beda, Pseudo-Chrys., Theophyl., Schegg, Weiß u. a.; Mald. beides). ἐφφαθά ist der Imperativ Ethpaal von dem aramäischen פְּתַח hebr. פָּתַח : אֶתְפַּתַּח = öffne dich (vgl. Jes. 35, 5). Die Assimilation des ת in andere Consonanten als ט ד ת findet nur in späteren Targumim statt (Winer, Grammatik des bibl. und targ. Chaldäismus. 1824 S. 29)[2]. Wie V. 35 zeigt, geht aber διανοίχθ. nur auf die Ohren, von denen das Bild wie bei den Augen (Gen. 3, 5. 7. Jes. 35, 5. 2 Kön. 6, 17) auch sonst gebraucht wird. — V. 35.* αἱ ἀκοαί = die Ohren (Luc. 7, 1. Apg. 17, 20. 2 Tim. 4, 3. Pass. 1, 78, 1). λύειν τὸν δεσμὸν τῆς γλώσσης = das Band der Zunge lösen ist ein bildlicher Ausdruck für: das Vermögen zu sprechen verleihen, wie Luc. 13, 16 von der contracten Frau gesagt ist: οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου; und die Griechen λύειν τὸ στόμα = frei heraus-reden, sagen[3]. Daraus folgt also nicht, daß außer der Taubheit noch ein anderes organisches Hinderniß vorhanden war. Doch schließen dieß viele aus καὶ ἐλάλει ὀρθῶς und führen es als einen Beweis für μογιλάλος = schwer redend an, indem sie ὀρθῶς als Gegensatz zu οὐκ ὀρθῶς betrachten und daher ein früheres (unrichtiges) Sprechen voraussetzen. Ein geheilter Taubstummer hätte auch nicht richtig reden können, ohne es vorher gelernt zu haben (Jans., Schegg). Allein ὀρθῶς kann ebenso gut die vollständige Verleihung des Sprachvermögens bezeichnen, um die Größe des Wunders zu betonen (1, 31. 5, 42)[4]. Die Erlernung der Sprache wäre aber für jeden

---

[1] Victor: εἰσελθὼν ὁ Χριστὸς καὶ τελείαν ταύτην (τοῦ ἀνθρώπου φύσιν) ἑαυτῷ ἀποδείξας, καὶ οἵαν ἐξ ἀρχῆς αὐτὸς αὐτὴν κατεσκεύασε, διὰ ταύτης τὰ τῶν ὁμοουσίων αὐτῇ νοσήματα ἐθεράπευσε. ταύτῃ τοῖς δακτύλοις μὲν τὰ ὦτα διανέῳξε, πτύσματι δὲ ἀπεδίδου τῇ γλώττῃ τὸ φθέγγεσθαι. — Der Talmud nennt denjenigen, der eine Wunde heilt, indem er sich zur gewöhnlichen Zauberformel eines Verses aus der heiligen Schrift bedient und dabei auf die Wunde speit, einen Religionsspötter (Wünsche). Vgl. S. 260 Anm. 1.

[2] Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1876 S. 408: אֶתְפַּתַּח, möglicherweise אִתְפַּתַּח.

* Εὐθέως nach καί fehlt (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), dagegen steht εὐθύς vor ἐλύθη ℵ L Δ Tisch. Statt des nach διανοίχθητι gebildeten διηνοίχθησαν (A) ist ἠνοίγησαν zu lesen.

[3] Justin. h. 13, 7, 1. 6: cui nomen Battus propter linguae obligationem fuit; — linguae nodis solutis loqui primum coepit. W. Grimm S. 267.

[4] Victor: καὶ ἅμα τῷ λόγῳ εἰς ἔργον ἐχώρει τὸ θαῦμα· ἤκουέ τε καὶ ἐλάλει ὀρθῶς. Eine allegorische Anwendung gibt Beda: bene autem dicitur de eo, cuius Dominus aperuit aures ac linguae vinculum solvit, quia loquebatur recte. Ille etenim solus recte loquitur, sive Deum confitendo, seu aliis praedicando, cuius auditum ut caelestibus possit auscultare et obsecundare mandatis, divina gratia reserat, cuius linguam Dominus tactu sapientiae, quae ipse est, ad loquendum instituit. Talis autem merito potest dicere: Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam.

geheilten Taubstummen nöthig gewesen (Matth. 12, 22). — V. 36.* αὐτοῖς sind die Leute, welche den Kranken gebracht haben und der Kranke selbst. Die Rückkehr Jesu mit dem Kranken harmonirt nicht mit dem Verbote, aber aus V. 37 geht hervor, daß die andern zum Volke zurückgekehrt sind und so den Zweck des Verbotes vereitelt haben. αὐτοί vor μᾶλλον hebt den Gegensatz hervor zwischen dem was ihnen geboten wurde und dem was sie thaten. So viel er ihnen befahl, sie verkündeten viel mehr. μᾶλλον bei Comparativen dient zur Steigerung[1]. Hier ist es übrigens nicht rein pleonastisch, sondern deutet den in ὅσον liegenden Comparativ an: περισσότερον μᾶλλον ἢ ὅσον[2]. — V. 37. ὑπερπερισσῶς = überreichlich, überaus, nur hier. Das Verbum Röm. 5, 20; 2 Kor. 7, 4. Das Subject zu ἐξεπλήσσοντο sind allgemein die Leute, nicht αὐτοί des vorigen Verses. Deßhalb ist unser Vers durch einen Punkt vom vorigen zu trennen. Mit καλῶς πάντα πεπ. = er hat alles wohlgemacht (Perfect), sprechen sie nicht ein Urtheil über das eben vollbrachte Wunder (Fritzsche, Mey., de W., Bisp.), sondern eine aus längerer Erfahrung geschöpfte, nun feststehende Wahrheit aus. Ein Gegensatz zu 5, 17 (Weiß) ist aber wegen der Gegend (Dekapolis), in welcher das Wunder gewirkt wurde, nicht anzunehmen. Denn sie müssen jedenfalls unterdessen noch mehr von Jesus gesehen und erfahren haben. Der zweite Satz bezieht sich auf das eben Vorgefallene, wie schon κωφούς und ἀλάλους zeigen, leitet aber aus dem concreten Fall ein allgemeines Urtheil ab, da die Plurale generisch sind und ποιεῖ (Präsens) das bezeichnet, was Jesus zu thun pflegte.

§ 32.

Die zweite Brotvermehrung.

8, 1—9 (Matth. 15, 32—38).

Die Erzählung von der zweiten Speisung wird von Neueren (Schleierm., Credner, Hase, de W., Ew., Meyer, Weiß u. a.) nicht nur als Doublette zu 6, 35 ff. angesehen, sondern die Wiederholung derselben wird auch auf die Rechnung des Marcus gesetzt, der sich durch die Verschiedenheiten, welche die Erzählung der älteren Quelle in der petrinischen Ueberlieferung angenommen hatte, verleiten ließ, dieselbe auf einen zweiten derartigen Vorfall zu beziehen (Weiß). Daraus würde von selbst folgen, daß die Erzählung des Marcus ursprünglicher und von ihm in das Matthäusevangelium gekommen ist. In dieser Argumentation ist aber eine solche Verschiedenheit zugegeben, daß Marcus dadurch zur Annahme eines anderen Vorfalles veranlaßt wurde. Was hindert aber dann einen solchen wirklich anzunehmen? Offenbar nur die Scheu vor der Wiederholung eines ähnlichen Wunders und die schwere Fassungskraft

---

* Εἴπωσιν ist wie öfters für λέγωσιν (ℵ B L Δ Lachm., Tisch., Trg.) gesetzt worden. αὐτός vor αὐτοῖς fehlt ℵ A B L Δ Lachm., Tisch., Trg., αὐτοί steht vor μᾶλλον ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.

[1] Win. 35, 1, 225. Buttm. 72. Krüg. 49, 7, 5. Kühn. 588, 2.

[2] Beda: Tanto magis praedicaturos (sciebat eos), quanto magis ne praedicarent eis praecipiebat.

der Jünger. Die Möglichkeit einer Wiederholung kann nicht geleugnet werden, also hat man auch ein Recht, mit Marcus und Matthäus die Wirklichkeit vorauszusetzen. Schon Olshausen hat darauf hingewiesen, daß eine Abschwächung der 5000 in 4000, der zwölf Körbe in sieben Körbe der traditionellen Weiterbildung durchaus nicht entspreche. Diese Unterscheidung ist aber 8, 19 f. bis auf den Ausdruck festgehalten, so daß man dem Evangelisten eine starke Willkür oder ein grobes Mißverständniß zutrauen müßte, wenn man beide Speisungen als identisch auffassen wollte. Aber auch die ganze Situation ist verschieden. Jesus befindet sich schon längere Zeit auf dem Ostjordanufer, das Volk der Gegend zieht ihm überall nach und hält drei Tage bei ihm aus, während in der ersten Speisungsgeschichte das Volk nur anläßlich eines schnellen Rückzuges Jesu vom anderen Ufer nachgeströmt war und die Veranlassung zur Speisung gegeben hatte. Was sodann das Verständniß der Jünger anbelangt, so zeigen 6, 52. 8, 17 ff. und die wiederholten Leidensweissagungen zur Genüge, daß auch Wiederholungen nicht vor dem Rückfalle sichern. Zumal im Marcusevangelium kann diese Erscheinung nicht auffallen. Ob Marcus ursprünglicher ist, kann gar nicht entschieden werden. Man kann nur sagen, daß er den ausführlicheren, anschaulicheren Bericht hat, was aber eine Berücksichtigung des Matthäusevangeliums nicht ausschließt [1]. Marcus hat diesen Bericht im Interesse des Wunderbeweises und Jüngerunterrichtes aufgenommen. Als Motiv des Herrn erscheint vor allem das Mitleiden mit dem Volke (Schegg), wodurch aber eine weitere Absicht auf die Jünger nicht ausgeschlossen ist. Weil die erste Brotvermehrung nach Johannes eine Beziehung zum heiligen Altarssakrament hatte, so wollen einige (Aberle) hier in den 7 Körben eine symbolische Andeutung auf die Gesammtheit der Sakramente erkennen.

V. 1.* Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις kommt nur noch 1, 9 vor. Da es sich um den Aufenthalt in der Dekapolis handelt, so sind die Tage gemeint, in welchen nach der dort vollzogenen Heilung sich der Ruf von ihm in den

---

[1] Einzelne Wörter entscheiden nicht. προσκαλεσάμενος kommt zwar bei Marcus siebenmal vor, aber Matthäus hat es doch auch fünfmal und nicht bloß in Parallelen (18, 2. 32). Da Matth. bei σπλαγχνίζεσθαι keine Regel befolgt (τινός 18, 27; ἐπί c. Dat. 14, 14. περί τινος 9, 36), so ist sein Zusammentreffen mit Marcus (ἐπί τινα) erklärlich. Marcus ist wie immer consequenter. Der Singular ὄχλος kommt doch auch bei Matth. so häufig vor, daß er nicht aus Marcus entlehnt zu sein braucht. οὐ θέλω kann von Marcus gerade so gut in Erwägung von V. 3 umgewandelt worden sein, um die Antwort der Jünger begreiflicher erscheinen zu lassen. Sonderbar wäre es doch, wenn ein reflectirender Abschreiber die Sache so verschlimmerte, daß das Bedenken der Jünger nun vollends unbegreiflich wird, und dann (15, 33) eine Reflexion aus der ersten Speisungsgeschichte hereinbrächte, welche für die jetzige Erzählung mindestens unnöthig sei. Ebenso anticipirt er 15, 34 die ὀλίγα ἰχθύδια, die Marcus ebenso gut nachtragen konnte. Alle diese Punkte würden höchstens zum Beweise der Möglichkeit einer Abhängigkeit ausreichen. So könnte man Marc. 8, 1. 2 aus Matth. 15, 33 erklären (Kloſt.), insofern Marcus eine Situationsschilderung ergänzen wollte. Aus σπλαγχ. ἐπὶ τὸν ὄχλον leitete er die Anwesenheit des Volkes ab und durch die Anticipation des μὴ ἔχ. τί φ. charakterisirt er die Lage desselben.

* Statt παμπόλλου (A Syr.) ist πάλιν πολλοῦ (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch. Trg.) zu lesen. Ὁ Ἰησοῦς und αὐτοῦ sind zu streichen.

weiteren Kreisen jener Gegend verbreitet hatte (7, 36. 37). πάλιν geht auf das Ansammeln der Menge und den Mangel an Nahrungsmitteln. εἶναι für παρεῖναι (2, 15. 15, 40. Hebr. 8, 4. Joh. 7, 39. Apg. 19, 3). In diesem Sinne steht es sonst mit Adverbien des Orts (Krüg. 66, 1, 6). μὴ ἐχόντων ist eine constructio ad sensum, welche bei den Collectiven überall häufig ist (Buttm. 114. Win. 21, 3, 134. Krüg. 58, 4, 1). προσκαλεσάμενος Jesus ruft seine Jünger zu sich, während er umgekehrt bei der ersten Speisungsgeschichte von diesen zuerst aufmerksam gemacht wurde. — V. 2.* Zu der parenthetischen Zeitbestimmung: ἤδη ἡμέραι τρεῖς siehe Matth. 15, 32 S. 370. Luc. 9, 28; 13, 16[1]. οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν = sie haben nichts zu essen ist ein zweiter Grund neben προσμένουσιν. Die Reisevorräthe gingen aus. Nach dem sonstigen Verhalten Jesu in nichtjüdischen Gegenden ist es nicht wahrscheinlich, daß Jesus die Städte und Dörfer aufgesucht hat. Der Verdacht, als habe Jesus die Brote aus den benachbarten Ortschaften bezogen (Euthym.), war für die Speisung in der Wüste nicht maßgebend, aber die Nähe derselben hätte das Wunder überflüssig gemacht. — V. 3.** νῆστις von νή und ἔσθίω, Genit. jon. und ep. ιος (Krüg. 2, 18, 5, 8), attisch ιδος, Dativ νήστει und νήστιδι, Plural νήστιες, νήστιας, νήστιδες, aber auch νήστεις (Dion. Halik. Rhet. 9, 16. Buttm. 23. Krüg. 22, 11, 1). νῆστις (א Δ Tisch.) ist wohl für die ungewöhnliche Form substituirt worden[2]. Es hat active Bedeutung: nicht essend, fastend, nüchtern. εἰς οἶκον αὐτῶν = in ihr Haus, d. h. nach Hause. αὐτῶν ist eigentlich nicht nothwendig, verhütet aber jedes Mißverständniß. ἐκλυθήσονται = sie werden aufgelöst, erschöpft werden, d. h. sie werden unterliegen, erliegen[3]. καί τινες gibt keine Begründung des ersten Halbverses, denn diese würde ja nur für einen Theil (τινες) passen, sondern fügt ein weiteres Motiv hinzu. Die Gefahr, daß sie unterwegs unterliegen, ist bei einigen desto größer, je weiter sie hergekommen sind. Zu ἀπὸ μακρόθεν s. 5, 6. εἶναι mit Adverbien wird öfters zur Angabe der Herkunft gebraucht: ἐντεῦθεν, ἐκεῖθεν εἶναι (Krüg. 66, 1, 6). ἥκασιν (s. krit. An.) ist Perfect von ἥκω (Gen. 42, 7. 9; 45, 16. Jos. 9, 6. Job 16, 22 u. a.) im N. T. nur hier[4]. — V. 4.*** Der Nachdruck liegt auf ἐπ' ἐρημίας = in der Wüste, wobei vorausgesetzt ist, daß weit und breit nichts zu haben ist, während 6, 37 die Möglichkeit eines

---

* Ἡμέρας τρεῖς Δ ist Correctur; B ἡμέραις τρισί. ἡμέραι τρεῖς (א A L Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Krüg. 46, 3. 51, 13, 15. Buttm. 122. Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἡμέραις τρισί. Hebr.: זה שלשת ימים Delitzsch.

** Τινὲς γάρ ist Emendation für καί τινες (א B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). ἀπό vor μακρόθεν ist in der Rec. (A) als überflüssig ausgefallen. ἥκασιν (א A D Verss. Lachm., Tisch., Trg.) könnte doch eine Correctur für εἰσίν (B L Δ) sein.

[2] Matthäi z. St.: τὸ πληθυντικὸν τοὺς νῆστις διὰ τοῦ ἰῶτα. Phrynich. Bekk. An. p. 52: νῆστις καὶ τὸ πληθυντικὸν νήστιδες καὶ νήστις bei Tisch. p. 292.

[3] Hebr. עָיֵף 1 Sam. 14, 28 oder רָפָה 2 Sam. 4, 1 u. a. bei den Klassikern mit dem Zusatze τοῖς σώμασι, ταῖς ψυχαῖς u. a.

[4] Der Aorist ἦξα ist unbestritten nur Apok. 2, 25 (vgl. Win. 15, 83. Buttm. 51. Krüg. 40, 173. Lobeck z. Phryn. 743).

*** Ὅτι πόθεν (B L Δ Tisch., Trg.) ist der Rec. (A D Lachm.) πόθεν vorzuziehen (4, 21. Matth. 15, 33).

Einkaufes angenommen und die unerschwingliche Summe betont wird. Deßhalb schreibt Marcus einfach ἄρτων mit Broten; die Zahl ist gleichgiltig. Bei Matthäus ist der Gedanke etwas anders, da τοσούτους die große Menge und ἐν ἐρημίᾳ die unwirthliche Gegend bezeichnet. Weiß erklärt dieß für eine Reflexion aus der früheren Speisungsgeschichte. Könnte aber nicht Marcus τοσούτους als unnöthig ausgelassen haben, um seinen Hauptgesichtspunkt in den Vordergrund zu stellen? ἐν ἐρημίᾳ könnte allerdings eine Erleichterung von ἐπ' ἐρημίας sein, aber es muß dieß nicht sein, denn jeder Schriftsteller hat in der Wahl seiner Präpositionen eine gewisse Selbständigkeit und eine kleine Nüancirung des Gedankens begründete die Wahl einer andern. Da nun Marcus V. 6 ἐπὶ τῆς γῆς (Matth. ἐπὶ τὴν γῆν) hat, so lag es nahe auch hier ἐπ' ἐρημίας (W. Grimm: auf wüstem Boden) zu setzen. Umgekehrt könnte man es befremdlich finden, wie Marcus auf einmal zu ἐπ' ἐρ. komme, da er vorher keinen Ort genannt hat (vgl. Matth. 15, 29). Die Berufung auf die Ueberlieferung, in welcher dieses Moment der Antwort gewiß auch gegeben war (Weiß), ist nicht zu verwerfen, löst aber die Frage über die Abhängigkeit nicht, denn man muß dann auch in ähnlichen Fällen für Matthäus das gleiche Recht einräumen, wodurch die Unzuverlässigkeit solcher Kriterien offenbar wird[1]. πόθεν ist nicht mit ἄρτων (Grot. sc. ληφθέντων, Fritzsche, Weizs.), sondern mit δυνήσεται zu verbinden: woher wird diese einer mit Broten sättigen können in der Wüste? — V. 5.* Da Marcus die Zahl 7 V. 8 und 20 wieder anführt, so muß er für sie eine sichere Ueberlieferung gehabt haben. ἰχθύδια ὀλίγα ist kein Beweis dagegen, sondern eine Bestätigung dafür, weil Marcus, wenn er die Siebenzahl als heilige Zahl gebrauchen wollte, auch für ὀλίγα eine eingesetzt hätte. Uebrigens stehen beide Ausdrücke schon bei Matthäus. — V. 6.** Vgl. 6, 41, wo aber die Fische wie Matth. 15, 36 zugleich genannt sind. Marcus trennt in dieser Erzählung die Fische ganz von den Broten. — V. 7.*** εὐλογεῖν mit dem Accusativ des Objects vgl. Luc. 9, 16. 1 Kor. 10, 16. 1 Sam. 9, 13. — V. 8 f.**** ἑπτὰ σπυρίδας ist appositionelle Maßbestimmung (Krüg. 46, 3. Win. 32, 6, 215. 59, 7, 493). Die Siebenzahl entspricht den sieben Broten, denn umgekehrt anzunehmen, daß die Jünger sieben Körbe bei sich hatten, einen für Jesus und je einen für zwei von ihnen ist gekünstelt.

---

[1] Sonst könnte man auch hier sagen: Matthäus erwähnt 15, 29, daß sich Jesus auf einen Berg zurückgezogen hat. Marcus sagt davon nichts, verlegt aber doch mit Matthäus den Vorgang in die Wüste. Also ist er von Matthäus abhängig.

* Ἐπηρώτα (A D Lachm.) wie öfters das Compositum für das Simplex ἠρώτα (ℵ B L Δ Tisch., Trg.). πόσους ἄρτους ἔχετε (ℵ D It. Vulg. Syr.) ist nach 6, 38. Matth. 15, 34 conformirt für πόσους ἔχετε ἄρ. (A B L Lachm., Tisch., Trg.).

** Auch hier ist παρατιθῶσιν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) für παραθῶσιν (A D Lachm.) zu lesen.

*** Lies εἶχαν (ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.) statt εἶχον wie V. 5 εἶπαν. Ergänze αὐτά nach εὐλογήσας mit ℵ B C L Δ Tisch., Trg. Dagegen ist παρέθηκεν statt καὶ ταῦτα παρατιθέναι durch ℵ* Tisch., Volkm. zu wenig bezeugt; auch παραθεῖναι der Recepta und παρατεθῆναι (A) ist nur durch spätere Majuskeln bezeugt, daher παρατιθέναι (ℵ^{a} B D L Δ Trg.). καὶ αὐτά am Schlusse ist Correctur nach Auswerfung des αὐτά hinter εὐλογ., dafür ist καὶ ταῦτα vor παρατ. zu lesen (ℵ^{a} B C L Δ Trg.).

**** Καὶ ἔφαγον (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) statt ἔφαγον δέ.

Daß aber die Zahl der Menge lediglich auf verschiedener Schätzung beruhe (Weiß) ist reine Vermuthung. Denn aus der früheren Speisungsgeschichte geht hervor, daß man sichere Anhaltspunkte zur Schätzung hatte.

In Betreff der allegorischen Erklärung verweise ich auf Beda. Ich will nur seine schöne Anwendung des quidam ex eis de longe venerunt erwähnen: Von der Ferne kommt nicht, der vor seiner Bekehrung weder Betrug noch fleischliche Corruption kennen gelernt hat, weil er durch seine Unversehrtheit und Unschuld sehr nahe war. Ebenso kommt der nicht von der Ferne, welcher durch keine Unlauterkeit und keine Schandthaten befleckt, nur in einer rechtmäßigen Ehe gelebt hat, weil er bei dem Gebrauche der erlaubten Verbindung nicht durch Unerlaubtes geirrt hat. Aber andere kommen erst nach den Schandthaten des Fleisches oder nach falschen Zeugnissen oder nach Ausführung von Diebstählen oder nach Verübung von Unrecht und Gewaltthätigkeit oder nach Vollbringung von Mordthaten zur Buße und zum Dienste Gottes. Diese sind es, welche von ferne kommen [1].

§ 33.

Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer.

8, 10—21 (Matth. 16, 1—12).

Wie auf die erste Brotvermehrung ein Conflict mit den Gegnern folgte, so auch hier. Je stärker die Begeisterung des Volkes wieder auflodern wollte, desto schneller und energischer mußten die Pharisäer bereit sein, sie zu dämpfen und zu ersticken. Es ist ein wehmüthiges Schauspiel. Die Masse des Volkes ist zwar dem höheren Worte der Wahrheit unzugänglich, kann sich aber doch des natürlichen Eindruckes der Wunder nicht erwehren. Die Pharisäer aber sind gegen jede bessere Regung wie mit einem Panzer gewaffnet und halten jener Begeisterung mit ihrem Hasse gleichen Schritt. Und diesem Volke und seinen Führern gegenüber steht Jesus mit seinen Jüngern. Menschlich betrachtet war wenig Hoffnung vorhanden, in Israel ein neues geistiges Reich zu gründen, aber selbst die Jünger, welche bestimmt waren, das von den Juden verschmähte Evangelium zu den Heiden zu tragen, selbst sie hängen zwar ihrem Meister mit treuer Liebe an, weisen aber in ihrer Erkenntniß immer noch viele Lücken auf. Gerade in unserem Abschnitte tritt diese Verständnißschwäche wieder besonders hervor. Alles weist darauf hin, daß sie nur durch Erleuchtung und Gnade von oben für ihren Beruf vollständig ausgerüstet werden konnten. Wenn sie also später als unerschrockene Herolde des neuen Glaubens auftreten, so ist schon ihr Apostolat ein Beweis ihrer göttlichen Sendung.

V. 10. Ueber Δαλμανουθά vgl. Matth. S. 370. Das jetzige Dorf Delhemia (Robins. 3, 514) südlich vom galiläischen Meere, nahe oberhalb

---

[1] Quanto enim quisque plus in pravo opere erravit, tanto ab omnipotente Domino longius recessit ... Item Judaei quicunque in Christo crediderunt, de prope ad illum venerunt, quia legis et prophetarum erant litteris edocti de illo. Credentes vero ex gentibus de longe utique venerunt ad Christum, quia nullis paginarum sanctarum monimentis de eius erant fide praemoniti.

des Einflusses des Hieromax, östlich vom Jordan (Meyer, Weiß) paßt nicht in die Situation[1] und hat kaum eine Namensähnlichkeit. Robinson entscheidet sich auch selbst für Magdala (3, 530. Phys. Geogr. 201). Name und Lage von Dalmanutha sind gleich unsicher, da es aber εἰς τὰ μέρη (regiones) heißt, so ist eine Ausgleichung mit Matthäus jedenfalls möglich. Die einzige annehmbare Ableitung hat Lightfoot S. 555 angedeutet. בית אלמנות (Bath. f. 98, 2) = domus viduitatis. Da aber בַּיִת neben ד nicht vorkommt und בַּיִת das ד überflüssig machte, so ist es wahrscheinlicher, daß Dalmanutha aus דְּאַלְמָנוּתָא zusammengezogen דאלמנותא = was zur Wittwenschaft gehört, Wittum (Lightf.[2], Schegg) entstanden ist.

V. 11. Ἐξῆλθον sie kamen heraus, wahrscheinlich aus den Städten jener Gegend, wo sie ihre Wohnungen hatten. Auf die Kunde von der Ankunft Jesu, dessen Verkehr mit dem Volke sie in Erfahrung gebracht hatten, eilten sie hinaus an den See, um alsbald die Gelegenheit zu ergreifen und das Volk wieder von ihm abwendig zu machen. Verlegt man Dalmanutha an das südliche Ufer des Sees, so muß man ἐξῆλθον vom Hinausgehen der Pharisäer aus ihrem Sitze im heiligen Lande (im Gegensatze zu den stark mit heidnischer Bevölkerung versetzten Gegenden der Dekapolis) erklären (Weiß). Eine Steigerung der Feindschaft wäre dadurch allerdings angezeigt, daß sie selbst dieß sonst so sorgfältig gemiedene Gebiet nicht mehr scheuten, um Jesus nachzuschleichen, aber gerade diese Bemerkung macht schon die ganze Sache unwahrscheinlich. ἤρξαντο hat keine besondere Beziehung auf das Ende. Höchstens kann man sagen: es blieb beim Anfang, weil Jesus gar nicht darauf einging. Eine Beziehung auf ζητοῦντες, welches zeigen soll, womit sie den Anfang des Disputirens machten (Fritzsche, Meyer), oder auf das Disputiren an sich im Unterschiede zu den directen und indirecten Vorwürfen früherer Zeit (Weiß), legt dem von Marcus so häufig gebrauchten Worte eine zu große Bedeutung bei. ζητοῦντες bezeichnet den Inhalt der συζήτησις, also nicht Präsens für Futurum (Win. 45, 321). Der Zweck der Unterredung war die Niederlage Christi (πειράζοντες), weil sie ihn durch die Forderung

---

[1] Schon Jansen stellt eine ähnliche Hypothese auf: patet eos multum errare, qui loca haec Magedan et Dalmanutha constituunt cis mare Galilaeae, ut passim nunc fit in chartis. Hieronymus enim testatur ea fuisse circa Gerasam, et proinde ultra mare Galilaeae, quod verum esse et ex Marco in sequentibus colligitur ... Bethsaidam (63, 482). Vgl. dazu Euseb. Onom. p. 270: καὶ ὁ Μάρκος δὲ τῆς Μεγαιδὰν μνημονέυει· καί ἐστι νῦν ἡ Μαγαιδανὴ περὶ τὴν Γεράσαν. Ebenso Hieronymus, nur liest er wie bei Matthäus Magedan. Beda. Patrizzi bezeichnet dieß geradezu für gewiß. Vgl. auch Lightf. 555.

[2] Doch entscheidet sich Lightf. schließlich für die Ableitung von צלמון, in welchem צ in ד verwandelt worden sei, wie es bei den Syrern und Arabern vorkommt. Zalmon werde Judic. 9, 48 erwähnt und die Ortsbestimmung des Talmuds harmonire gut mit der von Dalmanutha am Südostufer des Sees. Aber Zalmon l. c. ist ein Berg in Samarien und צַלְמֹנָה (Keim) ein Lagerplatz der Israeliten in der Wüste (Num. 33, 41). Sepp: דאל = τὰ μέρη, Μαοῦντα = Maun bei Magdala. Vgl. auch Delitzsch, Saat auf Hoffnung. 1874 S. 214 f. Als Curiosum führt er (Zeitschr. f. luth. Theol. 1878 S. 8) an, daß im Mittelalter dieser räthselhafte Ortsname als Name des deutschen Kaiserreichs verwendet worden ist. „König von Dalmanutha" heißt im syrischen Kreuzzugslied der König von Allemannien (D. M. Z. XXVII, 497. 503).

eines Zeichens vom Himmel, alſo des meſſianiſchen Zeichens[1] in Verlegenheit zu bringen hofften. Denn das Particip des Präſens darf nicht ſo gedeutet werden, als ob nicht die Abſicht, ſondern nur der Gang der Unterredung verſuchlich geweſen wäre (Fritzſche). — V. 12. Marcus übergeht das Jonaszeichen, auf welches Jeſus nach Matthäus die Phariſäer (und Sadducäer)[2] verweist, weil dasſelbe für ſeine Leſer doch unverſtändlich geweſen wäre[3] und er nur zeigen will, daß Jeſus ihre Bosheit erkannte und ſie von nun an a limine abwies. Sie ſind bereits gerichtet. ἀναστενάζειν kommt im N. T. nur hier vor, bei den LXX Thren. 1, 4. Sir. 25, 17. 2 Macc. 6, 30, bei den Griechen Herod. 1, 86: aufſeufzen (vor Schmerz), ab imo pectore suspiria ducere (Grot.)[4]. τῷ πνεύματι αὐτοῦ in ſeinem Geiſte charakteriſirt das Aufſeufzen als tief innerſtes, aber nicht als ein bloß innerliches (Meyer, Weiß). Der Grund war die Bosheit dieſes Geſchlechtes. εἰ iſt wie bei den LXX Ueberſetzung des hebr. אִם, das bei Schwüren und Verſicherungen ſo geſetzt wird, daß die Verwünſchungsformel des Nachſatzes unterdrückt wird und der Schwur eine negative Bedeutung erhält (Win. 55, 9, 466. Buttm. 308). Der vollſtändige Satz würde lauten: wenn ihm ein Zeichen gegeben wird, ſo will ich nicht leben, ſoll mich Gott ſtrafen oder etwas Aehnliches (Geſen. § 155, 2 f.), d. h. es wird niemals gegeben. Im N. T. nur hier und im Hebräerbriefe bei Citaten (3, 11. 4, 3)[5]. Ein Widerſpruch mit der Hinweiſung auf das Jonaszeichen bei Matthäus iſt nicht vorhanden, weil die Auferſtehung kein ſpeciell für die Phariſäer gegebenes Zeichen war, ſondern ihnen nur ebenſo wenig zum Vortheil gereichte als das Jonaszeichen den Juden. Die γενεά ſind die Phariſäer, da nur ſie die συζητοῦντες und die Angeredeten ſind, nicht das ganze von ihrem Geiſte inficirte Volk (Kloſt.), was eine richtige Folgerung, aber keine Erklärung iſt.

V. 13.* Εἰς τὸ πέραν auf das jenſeitige Ufer, d. h. auf das Oſtufer.

---

[1] Matth. S. 371. Alſo nicht: τερατουργούμενον ἢ περὶ τὸν ἥλιον ἢ περὶ τὴν σελήνην ἢ περὶ τοὺς ἀστέρας. Euthym., Theophyl.

[2] Matth. 16, 1. Die Verbindung der Phariſäer und Sadducäer iſt nach Scholten S. 35 unhiſtoriſch und verräth eine Zeit, wo man beide als die gemeinſchaftlichen Feinde Jeſu zuſammenſtellte. Kann aber nicht Marcus die den Römern ſonſt freundlich geſinnten Sadducäer weggelaſſen haben? Auch 8, 15 hat Marcus für die Sadducäer (Matth. 16, 6) die ζύμη Ἡρῴδου und 12, 18 bringt er nur die Auferſtehungsfrage von den Sadducäern und Matth. 22, 34 läßt er ganz weg, obwohl 12, 28 mit 22, 35 übereinſtimmt.

[3] J. Grimm S. 185 und 556 ſagt, Marcus habe damit einen ſtreng hiſtoriſchen Charakter bewährt. Der Menſchenſohn habe noch immer ſein Leiden und Sterben voll tiefer Abſicht verſchwiegen. Matthäus habe das Jonaszeichen nimmer umgehen können, weil er die zeitliche Ordnung längſt umgekehrt.

[4] Στενάζω hängt zuſammen mit στενάχω, στένω ſtöhnen, vgl. Curtius S. 201. 566. 597, ſo daß wie bei γέμω die Bedeutung des Engſeins damit verbunden iſt.

[5] Bei den Griechen war dieſe Conſtruction nicht gebräuchlich, doch haben ſie den Sinn unſerer Stelle richtig erkannt, denn ſchon Victor erklärt ſie negativ: οὐδέν ... δοθήσεται. Euthym.: οὐ δοθήσεται. ἰδίωμα γὰρ τοῦτο τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου. Beda: significat non dabitur. Daraus erklärt ſich auch die von Auguſtinus bezeugte Lesart non dabitur.

* Εἰς τὸ πλοῖον iſt interpolirt, Lachm. nach A εἰς πλοῖον, Trg. [εἰς πλοῖον], ℵ B C L Δ Tiſch. laſſen es aus. Es iſt ſchon durch πάλιν angedeutet und fehlt auch bei den Klaſſikern oft (V. 10).

Diejenigen Exegeten, welche Dalmanutha an das Süd- oder Südoſtufer verlegen, müſſen hier das Weſtufer annehmen. — V. 14. Wegen des Folgenden wird hier dasjenige nachgeholt, was ſich beim Einſteigen ereignet hatte. Das Subject zu dem nicht plusquamperfectiſch gebrauchten, ſondern ἀπῆλθεν parallel geſetzten ἐπελάθοντο ſind die Jünger, welche für den Mundvorrath Sorge zu tragen hatten. Sie vergaßen sc. bei der Abreiſe; viderunt se oblitos esse (Fritzſche) iſt unrichtig, da dieſe Wahrnehmung erſt nach der Anrede des Herrn gemacht wurde. εἰ μὴ ἕνα ἄρτον iſt wieder eine der vielen Detailangaben des Marcus, welche von der Tendenzkritik mit Unrecht der ſchriftſtelleriſchen Malerei zugeſchrieben wurden. Sie kommen zu häufig vor, als daß ſie nicht auf eine genaue augenzeugliche Quelle zurückweiſen ſollten. Uebrigens liegt der Nachdruck nicht auf ἕνα ἄρτον, ſondern auf οὐκ εἶχον, da der Mangel an genügendem Vorrath (Matth. 16, 5: ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν) die Veranlaſſung zur Unterredung der Jünger wird [1]. — V. 15. In den Worten Jeſu haben wir wahrſcheinlich den Anfang einer längeren Rede (vgl. Luc. 12, 1 f.), welche durch das Mißverſtändniß der Jünger unterbrochen wurde, deren Fortſetzung aber Marcus nicht mehr brachte, weil es ihm nicht um die Rede, ſondern um das Verhalten der Jünger zu thun war. ὁρᾶτε in der Bedeutung: ſehet zu, hütet euch wird öfter mit einem Imperativ verbunden (Matth. 16, 6. Luc. 12, 15) und iſt neben βλέπετε pleonaſtiſch (Buttm. 209) [2]. βλέπειν ἀπό = φυλάσσεσθαι, προσέχειν ἀπό = Acht haben von wegen, ſich vor jemanden hüten (12, 38). Die Conſtruction iſt echt hebräiſch [3]; Matthäus ſchreibt: ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπό. Das καί nach ὁρᾶτε findet ſich auch in C und einigen Ueberſetzungen, daher Lachmann [καί]. ζύμη wird gemäß der Erklärung bei Matthäus von den Alten allgemein auf die Lehre bezogen. Dieſe iſt an der erſten Stelle jedenfalls mitzubegreifen, die Wiederholung des Wortes vor Ἡρῴδου verlangt aber eine etwas andere Erklärung, da die Lehre nicht auf Herodes paßt, denn daß er als Vertreter der Sadducäer gemeint ſei, weil Matthäus in der Parallele dieſe erwähnt, iſt ſehr unwahrſcheinlich [4], da von ſeiner religiöſen Richtung nichts bekannt iſt und dieſe nach 6, 14 jedenfalls nicht ſadducäiſch war. Die Näherbeſtimmung dieſer ζύμη hängt aber von der Frage ab, warum Marcus überhaupt den Herodes hier nenne. Der bloße Zweck der Ergänzung [5] reicht zur Beantwortung nicht aus. Da die Herodianerpartei als politiſche und zwar antirömiſche Partei anzuſehen iſt (vgl. 3, 6), ſo iſt zu vermuthen, daß

---

[1] Deßhalb glaubt Delitzſch, Zeitſchr. für luth. Theol. 1876 S. 408, daß das Original vielleicht nicht auf Ein, ſondern auf kein Brot gelautet habe ואפלו כבר אחד לא היה להם.

[2] Euthym.: ὁρᾶτε, βλέπετε ἀναδίπλωσίς ἐστιν, ἐμφαίνουσα ἐπίτασιν τῆς παραγγελίας.

[3] רְאֵה מִן, dagegen nie רָאָה מִן (Win. 4, 38. 32, 209. Buttm. 278). Die Griechen ſagen auch φόβος ἀπό τινος (Xen. Cyr. 1, 1, 5. 3, 3, 53. Paſſ. 2, 2317, 1).

[4] Aber ebenſo wenig iſt anzunehmen, daß Matthäus die Sadducäer für den Herodes eingeführt habe, weil er den Ausdruck ζύμη Ἡρῴδου, welcher allein zur Zeit der Regierung dieſes Fürſten Bedeutung hatte, nicht mehr verſtand (Scholten S. 71). Iſt denn Marcus nach Scholten noch zu Lebzeiten des Herodes geſchrieben worden?

[5] Victor: ὡς παραλείψαντος τοῦ Ματθαίου τοὺς Ἡρωδιανούς, εἰς πλήρωσιν τῆς διηγήσεως προσθεῖναι καὶ τούτους.

Herodes als ein den Römern weniger sympathischer Fürst genannt wird. Die Aufforderung an die Jünger, sich vor ihm zu hüten, war zugleich eine Ermahnung, sich nicht in politische und antirömische Bestrebungen einzulassen. Dieselbe erscheint aber um so besser motivirt, als im sechsten Kapitel die Schwachheit und Launenhaftigkeit des wohllebigen Despoten geschildert wurde[1], so daß nichts hindert, unter dem Sauerteige gerade das üppige, leichtfertige Hofleben zu verstehen, welches den nach römischer Auszeichnung verlangenden und so übel bestraften Potentaten zu einer verächtlichen Figur stempelte[2]. — V. 16.* S. Matth. S. 372. Marcus hat das zweideutige ἐν ἑαυτοῖς in das bestimmte πρὸς ἀλλήλους verwandelt und statt ἐλάβομεν das ἔχομεν eingesetzt (s. krit. Anm.). Die Lesart ἔχουσιν ist allerdings die schwierigere, aber im Munde der Jünger zu auffallend und rührt wohl von Abschreibern her, welche die directe Rede vermeiden wollten. Der Indicativ des Präsens würde nach 6, 45 keine Schwierigkeit machen, aber der Gedanke ist doch zu eigenthümlich: sie erwogen untereinander, daß sie keine Brote hätten, während die Beziehung auf die Worte Jesu: sie sagten untereinander, weil wir keine Brote haben, sagt er dieß[3], gut in den Zusammenhang paßt, der ein Mißverständniß der Worte Jesu voraussetzt. Bezieht man aber ἔχουσιν gleichfalls auf die Worte Jesu: und sie überlegten miteinander: das gehe darauf, daß sie keine Brote haben (Weizs.), so ist zwar der Zusammenhang gewahrt, aber der Inhalt der Ueberlegung vom Standpunkte des Referenten aus berichtet, wodurch die Anschaulichkeit der Lage sehr beeinträchtigt wird. — V. 17.** Marcus berichtet die Rüge viel ausführlicher als Matthäus, weil er hierin den Hauptzweck seiner Erzählung hat, wenn auch diese Erzählungen (8, 1

---

[1] J. Grimm S. 553 Anm. nimmt an, Marcus schreibe kurzweg Herodes, weil er auch die Hinrichtung des Täufers als specielle Schuld dieses Fürsten, nicht als gemeinsames Werk der Pharisäer und Sadducäer aufgefaßt und damit den Herodes absichtlich als dritten im Bunde der Feinde Jesu hingestellt hat. Sicher haben wir auch darin den ursprünglichen Wortlaut der Warnung: von da aus läßt sich die abweichende Fassung des Matthäus erklären, aber nicht umgekehrt! Richtig ist zwar, daß Matthäus stets die beiden Hauptparteien der Juden unter den Feinden Jesu erwähnt, aber dieß verlangt der ganze Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jesu. In unserem Falle schreibt aber auch er dem Herodes allein den Mord an dem Täufer zu. Die ζύμη Ἡρῴδου ist also nicht ursprünglicher als die ζύμη τῶν Σαδδουκαίων.

[2] Beda: fermentum Herodis est adulterium, homicidium, temeritas iurandi, simulatio religionis, et quod omnium caput est et origo scelerum odium ac persecutio in Christum et praecursorem eius primum regni caelestis.

* Statt ἔχομεν lesen B Lachm., Trg. ἔχουσιν, D εἶχαν. λέγοντες nach ἀλλήλους (A C L Δ Vulg. Syr.) ist aus Matthäus.

[3] Doch verwahrt sich schon Jansen bei dem ἐλάβομεν des Matthäus gegen eine solche Ergänzung und nimmt ὅτι recitativ. Das „panes non habemus" sei trepidantium et veluti in hunc modum loquentium: hei quando quidem fermenti fit mentio, in mentem nobis venit panes nos non accepisse nobiscum pro commeatu. Die Erklärung des Nic. v. Lyra: bene cavimus quod panes non acceperimus nobiscum weist er mit Recht zurück. Daß sie vielleicht an vergifteten Sauerteig, den ihnen die Feinde Jesu oder gar die Mörder des Täufers in die Hände zu spielen versuchen konnten, gedacht haben (Kloſt., Weiß), ist doch eine sehr moderne Vermuthung.

** Ἔτι vor πεπωρωμένην ist von den Emendatoren (A It. Vulg.) wegen οὔπω eingeschoben. Es fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Trg.; Tisch. hat es auffallenderweise im Text, während er in der Anmerkung πεπωρ. sine ἔτι begründet.

bis 21) nicht bloß dazu zusammengestellt sind (Kloſt., Weiß), um das strenge Urtheil Jesu über die Verständnißschwäche der Jünger (8, 17. 18) zu motiviren. οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; geht auf 7, 18. νοεῖν = merken steht von dem Auffassen, συνιέναι = verstehen von der rechten Folgerung aus der Bilderrede. πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; = verhärtet habet ihr euer Herz? wie τὰς φρένας οὐκ εἶχες ὑγιεῖς = der Geist, den du hast, ist nicht gesund (Krüg. 57, 3, 3). Zu der Voranstellung des Particips mit nachfolgendem Artikel, welcher im Deutschen nicht ausgedrückt werden kann, vgl. Krüg. 50, 11, 1. Der vorangestellte Begriff ist der betontere. Die Zusammenstellung beider Vorwürfe, welche 6, 52 und 7, 18 als Pointe zweier Erzählungen berichtet werden, beweist den Nachdruck, welcher ihnen an unserer Stelle zukommt. Selbst Schegg, der überall die Jünger mit Recht, wenn auch vom exegetischen Standpunkte aus zu viel in Schutz nimmt, findet hier, nicht in der Vertauschung von Sadducäern und Herodes die Eigenthümlichkeit des Marcus, der gerne, selbst in den Reden schildert. — V. 18. Vgl. 4, 12, wo derselbe Zustand des Volkes, aber als ein im Zusammenhang mit der göttlichen Teleologie im A. T. stehender geschildert wird [1]. Es könnte auffallen; daß die Jünger, welche dort wegen des ihnen verliehenen Verständnisses gepriesen werden, jetzt noch so niedrig stehen. Allein Marcus hat schon im Bisherigen darauf vorbereitet und will hier die Thatsache vollständig constatiren, damit seine Leser sich an dem Benehmen der Jünger bei den letzten Ereignissen nicht ärgern. Auch ist 4, 11 nur das Geheimniß des Himmelreiches genannt, das weitere Belehrung erheischte. Das Fragezeichen nach μνημονεύετε ist zu streichen, weil μνημονεύειν immer das Object bei sich hat und absolut, neben οὐκ ἀκούεται, einen matten Abschluß bilden würde. Lachm., Schegg, Treg. setzen ein Fragezeichen nach ἀκούετε (Treg. auch nach μνημονεύετε), Tischendorf setzt dort ein Komma, Weiß läßt auch dieses weg. Ich möchte am liebsten Tisch. folgen, weil die positive Fassung die Antwort auf V. 17 ist und καὶ οὐ μνημ. einen Beleg für οὐ βλέπετε und ἀκούετε bringt, obwohl zugegeben werden muß, daß die verwunderte Frage das Auffallende der Thatsache noch stärker markiren würde (Weiß). — V. 19 ff.* Die dem Marcus ganz entsprechende dialogische Form macht die Darstellung

---

[1] Jans.: adhuc simul cum Pharisaeis habetis cor obcaecatum etc. Schegg statuirt zwischen beiden außerdem noch einen wesentlichen Unterschied. Denn „sehend sehen und nicht sehen" ist nicht bloß etwas Anderes als „Augen haben und nicht sehen", sondern gerade das Gegentheil (1, 240 Anm. 1). Aber die Beispiele, welche er anführt, Jer. 5, 21. Ezech. 12, 2 wollen, abgesehen von der Teleologie, dasselbe wie Jesaias sagen. Nur die Schuld der Leute wird mehr in den Vordergrund gestellt. Bei den Klassikern war der Ausdruck zur Bezeichnung geistiger Trägheit sehr gewöhnlich. Dem. 797, 3: οὕτως ὁρῶντες ... ὥστε τὸ τῆς παροιμίας ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν. Xen.: An. 3, 1, 27: ὦ θαυμασιώτατε ἄνθρωπε, σύγε οὐδὲ ὁρῶν γιγνώσκεις οὐδὲ ἀκούων μέμνησαι. Meyer citirt dafür Cyr. 3, 1, 27, was schon Schegg bemerkt hat. Doch blieb es noch in der neuesten Ausgabe von Weiß stehen.

* Vor πόσους ist καί zu ergänzen (ℵ C D Δ Tisch.). V. 20 fehlt δέ nach ὅτε ℵ B L Δ Weiß; Trg. [ ]; Tisch. liest καί nach ℵ Δ. Statt οἱ δὲ εἶπον, ἑπτά ist mit ℵ B C L Δ Tisch. καὶ λέγουσιν ἑπτά, zu lesen. V. 21. πῶς οὐ (B Rec.) stammt wie νοεῖτε (B D²) aus Matthäus; οὔπω ℵ C L Δ Tisch.; πῶς οὔπω A D Verss. Lachm., Trg. combinirt beide Lesarten.

recht lebendig. κλᾶν εἰς ist prägnant für: brechen und das Gebrochene austheilen (vgl. Jes. 58, 7). Der Wechsel zwischen κόφινος und σπυρίς ist absichtlich eingehalten. πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις schließt sich näher an Matth. 15, 20 an, während πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων eine Verbindung von Marc. 6, 43 und 8, 8 ist. Jesus kann natürlich mit der Verweisung auf die wunderbare Brotvermehrung nicht sagen wollen, daß sich die Jünger auf seine Wundermacht verlassen sollen, sondern er will sie nur daran erinnern, daß er sich um so geringfügige Dinge, wie es der Mundvorrath ist, nicht kümmere. Dieß hätten sie bei den Wundern erkennen und darum ζύμη nicht so gröblich mißverstehen sollen. Auf diesen Umstand weist Jesus die Jünger bei Matthäus noch besonders hin (16, 11), während Marcus V. 21 sich mit dem kurzen οὔπω συνίετε begnügt und die ganz charakteristische Bemerkung über das nun erreichte Verständniß (16, 12) wegläßt. Das dem Marcus geläufige Imperfect ἔλεγεν bezeichnet das Nichtverstehen als etwas bei den Jüngern zu jener Zeit öfters Vorkommendes.

§ 34.

Die Blindenheilung zu Bethsaida.

8, 22—26.

Diese Erzählung gehört wieder zu den wenigen, welche Marcus allein aufgenommen hat. Sie hat mit der Heilung des Taubstummen 7, 32 ff. viel Aehnlichkeit. Auch hier will Marcus durch die umständliche Beschreibung einer Heilung seinen Lesern ein Bild von einer ganzen Klasse von Heilungen geben. Wie aber jene hauptsächlich als Einleitung zur zweiten Speisung in Betracht kommt, so schließt sich diese eng an das Vorhergehende an. Denn es wird dadurch gezeigt, daß Jesus, der dem Blinden die Augen öffnete, auch im Stande war, seine immer noch unvollkommenen Jünger zum Verständnisse zu führen (Klost., Weiß)[1]. Der langsame, stufenweise Fortschritt in der Heilung kann ja nur einen pädagogischen Zweck haben. Dieser wiederum ist auf die Jünger gerichtet, welche Zeugen des Vorgangs sind. Sie sollen darin den Meister erkennen, welcher die Augen ihres Geistes öffnet und schon im folgenden Abschnitte sehen wir den Erfolg dieser Belehrung. Aber auch die Zurückhaltung Jesu bei seiner Heilthätigkeit, die ausdrücklich erwähnt wird, harmonirt mit der Warnung an die Jünger, sich vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes zu hüten.

---

[1] Weiß perhorrescirt gegen Klostermann jede Symbolik und bemerkt (Studien und Krit. 1868 S. 719) speciell gegen die allegorische Erklärung von 8, 22—26: „wenn er aber nun die Heilung des Blinden als symbolischen Ausdruck der Art, wie Jesus seine Jünger zum vollen Verständniß bringt, erklärt (S. 173), so ist dieß ein ebenso willkürliches Allegorisiren, wie wir es in diesem Theile des Buches wiederholt tadeln müssen." Dagegen Marcusev. S. 277: „Die enge Verbindung mit der vorhergehenden Geschichte (legt) sehr nahe, daß Marcus auf eine symbolische Bedeutung dieser Geschichte hinweisen wollte (vgl. Hilgf., Klost., Volkm.). Der dem leiblich Blinden die Augen aufthut, wird allein auch fähig sein, endlich die geistige Blindheit von den Augen der Jünger zu nehmen."

V. 22.* Zu ἔρχονται sind Jesus und die Jünger Subject, zu φέρουσιν das unbestimmte „man". Βηθσαϊδά kann nach unserer bisherigen Erklärung der von Marcus verzeichneten Routen nur Bethsaida Julias in Gaulonitis sein (vgl. zu 6, 33. 45), das am Ostufer des Jordans etwa eine halbe Meile oberhalb des Sees und am Fuße des steilen Falles des Flusses lag (Robinson. Phys. Geogr. S. 202). Philippus hatte dasselbe vergrößert und ihm zu Ehren der Tochter des Augustus den Namen Julias gegeben[1]. Er scheint theilweise dort residirt zu haben, starb daselbst und erhielt ein prachtvolles Grabmal (Jos. Antt. 18, 4, 6). Zur Zeit des Josephus lag es am See. Seine Ruinen (Tell)[2] befinden sich jetzt in Folge der Deltabildung eine Stunde aufwärts (Robinson. 3, 566). Allerdings erhob Philippus gleichzeitig den Flecken zu einer Stadt[3]. Dieß genügt aber nicht, um hier Bethsaida Julias unmöglich zu machen (Weiß), denn wie der bisherige Name Bethsaida, so konnte sich auch die bisherige Bezeichnung κώμη im Volksmunde erhalten. Deßhalb konnte Lucas dasselbe eine πόλιν (9, 10), Marcus eine κώμην nennen, wie auch das andere Bethsaida Joh. 1, 45 πόλις genannt wird, während es hier κώμη heißen würde. In gleicher Weise erscheint Bethlehem Joh. 7, 42 als κώμη und Luc. 2, 4 als πόλις. Auch die LXX übersetzen Jos. 10, 39, 15, 9. Jes. 42, 11 f. עִיר mit κώμη[4]. Mit Unrecht führt aber Weiß neben Köstlin und Holtzmann auch Theophylakt und Euthymius für seine Erklärung an, denn diese verstehen das Matth. 11, 21 genannte Bethsaida darunter[5]. — V. 23.** ἐξήνεγκεν = er brachte (führte) ihn hinaus (vgl. φέρουσιν V. 22). Den Grund verlegen die alten Exegeten hier um so lieber in das Streben Jesu, sich dem Volke zu entziehen, da Jesus ein Wehe über den Ort ausgesprochen hat[6], aber eine Beschränkung auf die

---

* Statt ἔρχεται lies ἔρχονται (ℵ^{c} B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Jos. B. J. 2, 9, 1. 3, 3, 5. Antt. 18, 2, 1. Vgl. B. J. 3, 10, 7.

[2] Nach Haneberg (Johannesev. 1, 1878 S. 141) das heutige Mesadiyeh, ostwärts von der Jordanmündung.

[3] Jos. l. c. 2, 1: κώμην δὲ Βηθσαϊδὰν πρὸς λίμνῃ δὲ τῇ Γεννησαρίτιδι, πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα, πλήθει τε οἰκητήρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει, Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ Καίσαρος ὁμώνυμον ἐκάλεσεν. Es ist also unrichtig, daß die Stadt nach der Beschreibung des Josephus schwerlich am See lag (Weiß), denn auch aus dem Citat B. J. 3, 10, 7 folgt dies nicht: μετὰ πόλιν Ἰουλιάδα διεκτέμνει (sc. Ἰορδάνης) τὴν Γεννησὰρ μέσην, das freilich auch Böttger eigenthümlich übersetzt. Im Zweifelsfalle müßte es aber nach den bestimmten Stellen erklärt werden. Vgl. 3, 3, 5.

[4] Von κεῖμαι liegen, ein offener Ort (Curtius S. 139. 536). πόλις von der Wurzel πλε bezeichnet ursprünglich die Vorstellung der „Fülle", des Gewimmels (πολλοί). Doch tritt im Sanskrit wie im Griechischen der Begriff Feste besonders hervor (S. 80. 264).

[5] Victor: εἰς τὴν ἄπιστον Βηθσαϊδάν.

** Ἐξήγαγεν (A D Lachm.) ist Correctur für ἐξήνεγκεν (ℵ B C L Tisch., Trg.), dagegen ist βλέπει (ℵ A D^{2} L Verss. Lachm., Tisch., Trg.) festzuhalten, denn wenn auch εἰ vor der directen Frage (βλέπεις) auffallen könnte (Weiß), so ist doch die directe Frage der Darstellung des Marcus entsprechend und Schegg bemerkt dazu richtig, daß sich die Abschreiber nicht stark um grammatische Regeln kümmerten. Doch ist noch zu beachten, daß Correcturen der Leser in den Handschriften leicht von den Abschreibern in den Text aufgenommen wurden.

[6] Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ τῆς κώμης ταύτης οἰκήτορες ἄξιοι θεάσασθαι γινόμενον τὸ τοιοῦτον θαῦμα· πολλὰ γὰρ ἄλλα θεασάμενοι μεμενήκασιν ἄπιστοι. Euthym., Theophyl. Eine Verwechslung mit dem andern Bethsaida (Fr.) liegt nicht vor, da Matth. 11, 21 das

Herbeiführenden[1] ist nicht angezeigt. Zu πτύσας vgl. 7, 33. ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ sc. auf die Augen (V. 25)[2]. — V. 24.* Die Antwort des Blinden: ich sehe die Menschen, denn wie Bäume sehe ich Herumwandelnde, zeigt, daß er nicht von Geburt an blind war. ὅτι ist nicht recitativ (Ewald; Euthym.: τὸ ὅτι παρέλκει, καθ' Ἑβραϊκὸν ἰδίωμα). Fritzsche findet diese Lesart ganz unsinnig, denn es habe keinen Sinn, zu sagen: daß ich Menschen sehe erhellt daraus, daß ich sie wie Bäume herumwandeln sehe, allein sie (eos) steht nicht im Texte. Der Sinn ist vielmehr dieser: Da ich wie Bäume Herumwandelnde sehe, so können diese nur Menschen sein. Abgesehen davon, daß die Vermuthung auf die Menschen zuerst fallen mußte, entspricht die aufrechte Stellung der Bäume jener der Menschen (vgl. Richt. 9, 8).

Als Grund der langsamen Heilung geben alte und neue Exegeten (Vict., Euthym., Theophyl., Mald., Reischl, Bisp.) den unvollkommenen Glauben des Blinden an. Schegg erkennt umgekehrt darin eine Glaubensprüfung, welche der zu Heilende vollkommen bestand[3]. Olshausen nimmt eine Schonung der Augen an, Lange läßt Jesus in dieser stillen Gegend und entscheidungsvollen Zeit die gewaltige Wirkung seiner Wunder dämpfen, Strauß schreibt die Anschaulichkeit auf Rechnung des Marcus, wobei er noch nach Baur seine Kenntnisse über die Theorie des Sehens zeigt. Nach Fritzsche, Meyer, Weiß ist darnach gar nicht zu fragen, da wir nicht wissen, ob Jesus nicht auch sonst durch sein Heilverfahren nur einen „zwar durch göttliche Wunderhilfe des vollen Erfolgs sichern, aber doch naturgemäß allmählichen Heilproceß" einleitete. Ein Schluß vom Einzelnen aus ist allerdings nicht concludent, aber nach der Gesammtdarstellung der Evangelisten ist bei Jesus von einer Nachahmung der natürlichen Heilmethode keine Rede. Deßhalb muß die Rücksicht auf den geistigen und sittlichen Zustand der zu Heilenden, der Umgebung, speciell der Jünger den Ausschlag gegeben haben. Wenn also Marcus gerade hier einen detaillirten Bericht gibt, so muß er damit die Be-

---

2½ engl. Meilen nordwestlich von Tell Hum gelegene Chorazin mitgenannt wird (Furrer, Zeitschr. des D. P. V. 1879 S. 66; vgl. auch 1880 S. 83).

[1] Victor: οὐ γνήσιος τῶν παραγαγόντων ἡ πίστις οὐδὲ ἄξιοί εἰσι θεαταὶ γενέσθαι τοῦ θαύματος.

[2] Von Vespasian wird ein ähnliches Heilwunder berichtet, über dessen historische Glaubwürdigkeit kein Wort zu verlieren ist: e plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monitu Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit; precabaturque principem ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento. Tac. h. 4, 81. Dasselbe berichtet kürzer Suet. Vesp. c. 7: restituturum oculos, si inspuisset . . . nec eventus defuit.

* Ὅτι vor ὡς und ὁρῶ vor περιπ. sind nach ℵ A B C* L Δ Lachm., Tisch., Trg. beizubehalten.

[3] Aehnlich lautet die altera causa des Jans., während die prima der gewöhnlichen Erklärung folgt. Diesen causis literalibus fügt er aber noch eine moralische bei, welche mit der von Hilgf., Volkm., J. Grimm, Klost. vertretenen übereinstimmt. Marcus habe den allmählichen Uebergang vom geistigen Nichtsehen der Jünger zum Sehen zunächst an einem leiblich Blinden darstellen wollen, ut ostenderet caecitatem humani cordis raro nisi per gradus quosdam penitus tolli et curari, ac discipulis suis formam exhiberet quantopere laborandum esset, ut ad veri agnitionem adduci possent qui iam in errore aliquo inveteraverunt.

ziehung des Vorgangs auf die geistige Entwicklung der Jünger andeuten wollen. — V. 25.* διαβλέπειν = scharf sehen (Arist. de som. 3) und starr vor sich hinsehen (Plat. Phaed. p. 86 D. Mey., W. Grimm). Matth. 7, 5. Luc. 6, 42 steht es = zuschauen, überlegen. Dieser scharfe Blick sollte den zu Heilenden von der durch die wiederholte Händeauflegung mitgetheilten Heilung überzeugen. ἀπεκατέστη = er wurde wieder hergestellt. Das doppelte Augment hat das Verbum auch anderwärts (Win. 12, 69 f.). ἐμβλέπειν τι die Augen auf etwas richten, etwas anschauen (Anth. 11, 3), sonst τινί, εἴς τι oder τινά. Das Imperfect zeigt die bleibende Sehkraft und τηλαυγῶς ἅπαντα = alles deutlich die Schärfe derselben an. τηλαυγῶς von τηλαυγής weithin leuchtend (τῆλε, αὐγή), weit und deutlich geht auf das Auge, nicht auf ἅπαντα. τηλαυγέστερον ὁρᾶν Diod. 1, 50. — V. 26.** Da Jesus den Geheilten nach Hause gehen heißt, aber nicht in den Flecken hineingehen läßt, so war er dort nicht zu Hause und vielleicht vom Lande als Bettler hereingekommen. μηδέ am Anfange des Satzes (s. krit. Anm.) ist zwar auffallend, kann aber, wenn man der Rec. folgt, mit ne-quidem erklärt werden (Meyer, Weiß, Winer 55, 6, 456), andernfalls übersetzt man es besser mit: und nicht, auch nicht (Winer 460) oder betrachtet es als negirtes δέ = noch auch, und nicht (Krüg. 69, 50. Kühn. 744), wobei der Nachdruck auf die Negation gelegt wird. Da hier ein Gegensatz ist, so ist letzteres vorzuziehen (Schegg).

B. Das Bekenntniß des Petrus und die Vorbereitung der Jünger auf die letzten Ereignisse.

8, 27 — 9, 50.

Wenn irgendwo der Jüngerunterricht die Hauptsache bildet, so ist dieß in unserem Abschnitte der Fall. Dieß lag für die letzte Zeit vor dem Leiden auch so sehr in der Natur der Sache, daß hierin die drei Synoptiker im Wesentlichen miteinander übereinstimmen. Nachdem die Jünger zu der im Bekenntnisse des Petrus ausgesprochenen Erkenntniß der Person Jesu gekommen waren, mußten sie alsbald mit dem leidenden Messias bekannt gemacht werden. Sie sollten erkennen, daß der Messias leiden muß und daß nur wer ihm das Kreuz nachträgt, seiner werth ist. Leiden und Tod hätten aber ohne den

---

* Statt καὶ ἐποίει αὐτὸν ἀναβλέψαι (A Lachm.) lies καὶ διέβλεψεν ℵ B C* L Δ Tisch., Trg.). Für ἀποκατεστάθη (D) und ἀπεκατεστάθη (A Lachm.) lies ἀπεκατέστη (ℵ C L Δ Tisch., Trg.) oder ἀποκατέστη (B). ἐνέβλεψεν (ℵ A C) ist conformirt für ἐνέβλεπεν (ℵ^{c} B L Δ Lachm., Tisch., Trg.). δηλαυγῶς (ℵ* C L Δ Tisch.) könnte eine Correctur des τηλαυγῶς der Rec. (ℵ^{c} A B D Lachm., Trg.) nach δῆλος sein.

** Μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ (A C Δ Lachm., Trg.) oder: . . . εἰς τὴν κώμην (D) oder: καὶ ἐὰν εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς μηδενὶ εἴπῃς μηδὲ ἐν κώμῃ Min. It. Vulg. erweisen sich als erläuternde Glossen. Zwar könnte man hier wieder einmal recht den „ausmalenden Marcus" erkennen (Schegg) und die Auslassung aus dem scheinbaren Widerspruch beider Satzglieder erklären, aber da die Abschreiber sonst solche Ausmalungen nicht übergingen, so ist die Ergänzung, wofür auch die Varianten sprechen, wahrscheinlicher. Für die Weglassung ℵ B L Tisch. Statt μηδὲ εἰς liest Tisch. nach ℵ B L μή.

Hoffnungsstrahl der Auferstehung ebenso wenig begriffen und ertragen werden können als das eigene Leiden ohne die Hoffnung auf die jenseitige Belohnung mit Muth und Freudigkeit aufgenommen würde. Damit haben wir die Hauptpunkte genannt, auf deren Darstellung sich Marcus beschränkt, da er die Unterweisungen über Gemeindeverhältnisse, welche Matthäus im 18. Kapitel berichtet, für seinen Zweck nicht brauchen konnte und auch die Erzählung vom Zinsgroschen (17, 24—27), welche die freie Stellung der Kinder Gottes in weltlichen Angelegenheiten veranschaulicht, übergehen mußte. Er begnügt sich, das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung als den Wendepunkt im Jüngerunterrichte an die Spitze zu stellen (8, 27 bis 9, 1), reiht daran die Verklärung und Heilung des besessenen Knaben an (9, 2—29), aus welchen die Jünger so die Ahnung der einstigen Herrlichkeit schöpften als die rechte Bedingung für die Erlangung der zur Erfüllung des schweren Berufes nothwendigen Gnade erkennen konnten. Die zweite Leidensweissagung (9, 30—32) wurde die Veranlassung zu einem Disput über den Jüngerrang, welchen Jesus dadurch schlichtete, daß er der Demuth den ersten Rang im neuen Reiche zuerkannte und vor dem Aergerniß warnte (9, 33—50). Ueberall ist Jesus bemüht, den Sinn der Jünger zur Ertragung der schweren Prüfungen vorzubereiten. Aber auch in diesem Theile macht man die Erfahrung, daß die Jünger der doppelten neuen Belehrung vom Tode und der Auferstehung schwer zugänglich waren. Allein dieß berechtigt nicht zu der Annahme, daß die bestimmte Voraussage der Auferstehung eine spätere Deutung sei (Weizs. S. 569). Denn wenn auch post eventum die Weissagung sehr bestimmt lautet, so nahm sie sich ante eventum doch ganz anders aus. Der Anstoß an dem Tode ihres Meisters schien den Jüngern mit ihren bisherigen Anschauungen und Hoffnungen so sehr im Widerspruch zu stehen, daß sie zu einer ruhigen Reflexion der Weissagung über die Auferstehung gar nicht kamen. Für die spätere Darstellung war es aber von großer Bedeutung, sowohl die Voraussage als das geringe Verständniß der Jünger zu registriren, um den freien Entschluß Jesu vor der letzten Stunde zu zeigen und das Benehmen der Jünger zu erklären. Hätten diese ein volles Verständniß der Sache gehabt, so wäre ihr Verhalten in der Leidensnacht und nach dem Tode schwer begreiflich und die Auferstehung eines starken inneren Beweisgrundes beraubt. Deßhalb ist es auch bemerkenswerth, daß Marc. 9, 10 die Jünger untereinander fragen läßt, was die Auferstehung sei.

§ 35.

Das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung.

8, 27 — 9, 1 (Matth. 16, 13—28. Luc. 9, 18—27).

Das Bekenntniß des Petrus hat wegen der darauf erfolgten Verheißung der Schlüsselgewalt im Matthäusevangelium eine ganz centrale Stellung. Marcus überging alle die äußere Organisation betreffenden Fragen. Deßhalb ließ er auch die Verheißung weg und begnügte sich mit der Bedeutung des Bekenntnisses für den Jüngerunterricht. War es doch ein Beweis, daß

trotz aller Schwierigkeiten die wahre Erkenntniß bei den Jüngern zum Durchbruche gekommen war, und eine Gelegenheit die Vorbereitung auf den Tod zu beginnen. Kann man daher bei Matthäus das Bekenntniß des Petrus als den abschließenden Act der mit c. 10 begonnenen Organisation des Apostelcollegiums betrachten, so dient es bei Marcus mehr als Wendepunkt für den Jüngerunterricht.

V. 27. Die Nennung des Subjects und die Berufung der Jünger weisen auf die Wichtigkeit des folgenden Abschnittes und die Bedeutung desselben für die Jünger hin (3, 7). ἐξῆλθεν sc. aus Bethsaida. Bei dem Wanderleben Jesu folgt hieraus freilich nicht nothwendig, daß Julias gemeint sei (Weiß), aber sehr wahrscheinlich wird dieß doch durch die einfache Angabe: εἰς τὰς κώμας Καισαρείας = in die Ortschaften Cäsarea's, d. h. in die zum Gebiete Cäsarea's gehörigen Ortschaften, die natürlich in der Nähe lagen, da das Gebiet nicht weit reichte. Die LXX haben diese Verbindung häufig für בְּנוֹת oder חַצְרֵי und חַצְרוֹת mit dem Genitiv der Stadt. Zu Cäsarea Philippi vgl. Matth. S. 373 f. Der Weg dahin betrug von Bethsaida aus ungefähr fünf geogr. Meilen. Das Thal ist bis zum See el Hûleh (zwei Stunden oberhalb Bethsaida) eng und viel gekrümmt (Robins. 3, 568), dagegen ist die breite Ebene des Huleh wohl bewässert und cultivirt (3, 622 ff. Phys. Geogr. S. 73)[1]. — V. 28.* Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν sc. εἶναι. Diese Infinitivconstruction wird am Schlusse in die directe Rede mit ὅτι εἰς umgeändert, wozu εἶ zu ergänzen ist (Meyer, Weiß), denn der auch sonst gebräuchliche Uebergang von der oratio indirecta in die or. directa (Buttm. 330) macht die Ergänzung nicht überflüssig (Schegg). Daß Johannes von allen drei Evangelisten zuerst genannt wird, beweist, daß diese Meinung beim Volke die vorherrschende war. Diese Erscheinung ist aber nur bei dem Theile des Volkes zu erklären, welcher entweder den Täufer oder Jesus nicht gesehen hatte, wenn man auch noch hinzunimmt, daß die Auferstehung des Johannes von den Todten dazwischen gefallen sein müßte, so daß sich ein Unterschied im Auftreten von selbst verstehen würde. Die Folgerung, daß Jesus viel weniger öffentlich aufgetreten sei, als gewöhnlich angenommen wird (Schegg), will nicht recht zu dem massenhaften Volkszulauf im Marcusevangelium passen. — V. 29.** Das Bekenntniß ist kürzer als bei Matthäus, da das

---

[1] Es ist noch nachzutragen, daß Robinson selbst im J. 1852 genauere Nachforschungen über die Quellen des Jordan und seine Richtung gemacht hat. Daraus hat sich ergeben, daß die drei Quellen des Jordan: von Bâniâs, Tell el-Kady und Hasbeia sich oberhalb des Huleh-Sees vereinigen, während man bisher annahm, daß der Hasbany für sich in diesen See fließe. Der größte dieser drei sei der Hasbany, den kein alter Schriftsteller erwähnt. Bei Josephus könnte dieses Stillschweigen von einem Nationalgefühl herrühren, da nämlich die Quelle dieses Stromes über die Grenze des eigentlichen Palästina hinausliegt und man dieses von Dan (Tell el-Kady) bis Berseba rechnete (Phys. G. S. 149 f.).

* Statt ἀπεκρίθησαν (A D It. Vulg. Lachm., Trg.) lies εἶπαν (ℵ B C* L Δ Verss. Tisch.), doch vgl. Matth. 16, 14. αὐτῷ λέγοντες ist nach ℵ B C* D L Δ Vulg. Lachm., Tisch., Trg. hinzuzufügen, Tisch. ergänzt dazu noch ὅτι nach ℵ* B. ἕνα (A C³ Δ; ὡς ἕνα D It. Vulg.) ist Nachbesserung für ὅτι εἷς (ℵ B C* L Tisch., Trg.).

** Für λέγει αὐτοῖς (A) ist ἐπηρώτα αὐτούς (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen, δέ nach ἀποκριθείς (ℵ C D Δ) ist aus Matthäus.

nicht unwesentliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος fehlt. Die Auslassung erklärt sich bei Marcus daraus, daß ihm überhaupt das Petrusbekenntniß nicht dieselbe Bedeutung wie dem Matthäus hat und er kurz vorher den Unverstand der Jünger in einem solchen Grade geschildert hat, der eine so tiefe Kenntniß auszuschließen schien. Auch ist der Zusatz echt hebräisch. Ueber die noch befremdlichere Auslassung der Verheißung der Schlüsselgewalt habe ich mich schon in der Einleitung (§ 2, S. 17 ff.) ausgesprochen. Die Griechen finden den Grund in dem Streben des Marcus nach Kürze und in der Bescheidenheit des Petrus (Vict., Euthym., Theophyl.), der sie in den Vorträgen selbst überging (Euseb.), die Lateiner gehen leicht über die Differenz hinweg (Aug., Bed., Mald., C. a. Lap., Jansen. — Patrizzi, Reischl, Bisp.). Grotius, dem sich Schegg anschließt, setzt voraus, daß es Marcus nicht anders gewußt habe (quam formam narrandi, sc. Petri bona fide secutus est Marcus), während Beza die auch von Weiß acceptirte Erklärung gibt: quis crediderit, vel ipsum Petrum vel Marcum praeteriturum fuisse illud: Tu es Petrus, si ecclesiae christianae fundamentum in his rebus situm esse existimassent? Darin ist ein Korn von Wahrheit, wenn man die Zeit der Reformation in die apostolische zurückversetzt, aber auch abgesehen davon wird man zugeben müssen, daß die bloße Bescheidenheit des Petrus in Rom kein ausreichender Erklärungsgrund für das Verschweigen eines Fundamentalsatzes war und diese Bescheidenheit dem Marcus gerade so schlecht anstände als seine Unkenntniß unbegreiflich wäre. So rächt sich die Uebertragung der Regeln des modernen Schriftthums in die urchristliche Zeit. Die neutestamentlichen Schriften können nicht der einfache Abdruck apostolischer Predigt und Katechese, der schriftliche Niederschlag einzelner Traditionsströme, noch rein historische Arbeiten sein. Finden wir also im Marcusevangelium wichtige Stellen nicht, die uns Matthäus überliefert hat, so dürfen wir nicht auf Unkenntniß, sondern auf Absicht erkennen. Man kann nicht erwarten, daß in einem für römische Leser abgefaßten Evangelium die Organisation der Kirche offen besprochen werde, da die Christen im römischen Reiche sich möglichst den bestehenden Satzungen für Kultvereine und für die jüdische Synagoge anschließen mußten. Thatsächlich schufen sie sich allerdings schnell auf Grund der Anordnungen Christi eine zwischen beiden genannten Einrichtungen in der Mitte liegende selbständige Organisation, aber sie hüteten sich wohl, dieselbe in den Schriften zu verrathen, daher kommt es, daß, wenn man die Pastoralbriefe und zum Theil die Apostelgeschichte ausnimmt, es so schwer wird, ein Bild von der Einrichtung der apostolischen Gemeinden zu gewinnen. Für die Leser, denen die Schriften bestimmt waren, hatte der mündliche Unterricht bereits den Thatbestand festgestellt, andere brauchten aber denselben nicht zu erfahren. Ich bin also allerdings dafür, daß diese Auslassung aus einer Rücksichtnahme auf die heidenchristlichen Leser (Meyer) oder bestimmter auf die politischen römischen Verhältnisse hervorgegangen ist[1]. Zu V. 30 vgl. Matth. S. 381. Scholten

[1] Ein wohlwollender Recensent meines Commentars über Matthäus (Seisenberger, Zeitschr. für kath. Theol. Innsbruck 1880, 2, S. 355) hätte gewünscht, daß aus Matth. 16, 18 die lehramtliche Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes entwickelt worden wäre. Zwar werde sie beim folgenden Verse 16, 19 kurz erwähnt, wo von der Schlüsselgewalt die

will in διεστείλατο Matth. 16, 20 eine Milderung des ἐπετίμησεν αὐτοῖς finden. Aber mit Unrecht. Marcus hat durchgehends die Verbote und Ver-

---

Rede ist; aber sie liege ganz besonders in den Worten Christi von dem Felsen, auf den die Kirche gebaut ist, die von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden kann. „Als diese Pforten der Hölle erklären die Väter durchweg die Häresien. (Vgl. Hergenröther, Kritik der Döllinger'schen Erklärung vom 28. März 1871 S. 44)." Um mit letzterem zu beginnen, so könnte ich mich gleichfalls auf Hergenröther berufen, der in seiner Schrift: Katholische Kirche und christlicher Staat 1873 S. 8 zu Matth. 16, 18 bemerkt: „Unter den Pforten der Hölle verstehen aber die Väter vorzugsweise die Irrlehren." Aber ich muß noch etwas weiter gehen und hinzufügen, daß in einem Commentar die exegetischen, nicht die dogmatischen Citate den Ausschlag geben und ich benütze diese Gelegenheit zugleich zu der Bemerkung, daß ich es außerhalb meiner Aufgabe liegend betrachtet habe, dogmatische Entwicklungen zu geben. Ich glaube dadurch, daß ich unter steter Berücksichtigung der Väter die exegetischen Fragen möglichst vollständig auf engem Raum behandelt habe, dem Dogmatiker vorgearbeitet, aber seine Arbeit nicht überflüssig gemacht zu haben. Was nun den speciellen Punkt betrifft, so habe ich wegen Raumersparniß in der zweiten Hälfte meines Commentars leider manches Vätercitat wieder streichen müssen, aber zwei Citate habe ich S. 378 Anm. 2 doch stehen lassen, welche beweisen, daß die Väter nicht „durchweg" unter den Pforten der Hölle die Häresien, sondern alle Feinde der Kirche verstanden haben. So sagt Origenes an derselben Stelle (T. 12, 12. Huet. p. 277): τὸν αὐτὸν τρόπον αἱ τοῦ ᾅδου πύλαι ὀνομασθεῖεν ἂν κατὰ τὰ εἴδη τῶν ἁμαρτημάτων, ὡς μίαν μὲν ὀνομάζεσθαι πύλην ᾅδου πορνείαν, δι' ἧς ὁδεύουσιν οἱ πορνεύοντες, ἑτέραν δὲ ἄρνησιν, δι' ἧς ἀρνησίθεοι εἰς ᾅδου καταβαίνουσι· ἤδη δὲ καὶ ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γνῶσιν, ᾠκοδόμησεν ᾅδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίων, καὶ Βασιλίδης ἄλλην, καὶ Οὐαλεντῖνος ἄλλην· ἐνταῦθα μὲν οὖν πύλαι ᾅδου εἴρηται. Chrysost. bemerkt zu 16, 18 (Hom. 54 al. 55, 2) bloß: εἰ δὲ ἐκείνης οὐ κατισχύσουσιν πολλῷ μᾶλλον ἐμοῦ· ὥστε μὴ θορυβηθῇς, ἐπειδ' ἂν μέλλῃς ἀκούειν, ὅτι παραδοθήσομαι καὶ σταυρωθήσομαι, aber zu 16, 19: ἃ γὰρ θεοῦ μόνον ἐστὶν ἴδια, τό τε ἁμαρτήματα λῦσαι καὶ τὸ ἀπερίτρεπτον τὴν ἐκκλησίαν ποιῆσαι ἐν τοσαύτῃ κυμάτων ἐμβολῇ, καὶ ἄνθρωπον ἁλιέα πέτρας πάσης ἀποφῆναι στερρότερον τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ταῦτα αὐτῷ ἐπαγγέλλεται δώσειν. Hilarius habe ich schon S. 376 Anm. 1 angeführt, auch hier hat er die Schlüsselgewalt im Auge, wenn er sagt: quae (petra) infernas leges et tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret! O beatus caeli ianitor, cuius arbitrio claves aeterni auditus traduntur, cuius terrestre iudicium praeiudicata auctoritas sit in caelo. Die Hauptstelle des Hieronymus habe ich S. 378 Anm. 1 citirt. Zu V. 19 hat er bekanntlich die wenig schmeichelhafte Bemerkung: istum locum episcopi et presbyteri non intellegentes aliquid sibi de Pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Beda schreibt zu V. 18 den Hieron. aus: portas inferi haereticam pravitatem nominat, sive vitia et peccata unde mors ad animam venit, und V. 19: i. e. discernendi scientiam potentiamque qua dignos debeas in regnum recipere et indignos secludere. Maldonat aber erklärt: per portas inferi omnem diaboli potentiam significari dubium non est . . . Veteres auctores per portas inferi, i. e. diaboli, alii haereses, alii vitia, alii utrumque, alii blasphemias haereticorum et eorum adversus ecclesiam persecutiones, alii omnes ecclesiae persecutores intellegunt. Praestat non restringere sententiam, sed generaliter omnem diaboli potentiam interpretari. Jans. s.: sensus est: regnum diaboli regno Christi variis modis infestum, illudque oppugnans nunc per blandimenta voluptatum et amorem rerum huius seculi, nunc per haereticorum falsa dogmata, nunc per tyrannorum persecutiones, nunquam . . . praevaliturum ecclesiae christianae. Demgemäß glaube ich mich in Uebereinstimmung mit der traditionellen katholischen Exegese zu befinden, wenn ich V. 18 die Pforten der Hölle allgemein von der gegen die auf Petrus gegründete Kirche anstürmende Macht der Hölle erkläre und erst V. 19 auf dieser Grundlage die lehramtliche Unfehlbarkeit zur Sprache bringe.

weise an die Jünger schärfer gefaßt, was mit seinem Zwecke zusammenhängt wie das umgekehrte Verfahren des Matthäus mit dem seinigen. Nur ist Matthäus in seiner Darstellung weniger consequent.

V. 31. Nachdem die Jünger durch den Mund des Petrus wenigstens ein Bekenntniß der Messianität Jesu abgelegt hatten, zu dem sie Jesus provocirte, weil die Leidenszeit nicht mehr ferne war, so konnte Jesus jetzt mit den Leidensweissagungen beginnen. Er ist wohl der Messias, aber nicht im Sinne des jüdischen Volkes, welches einen gewaltigen Herrscher und Befreier aus der Fremdherrschaft erwartete, sondern im Sinne der Verheißungen, nach denen es ihm von Gott bestimmt ist (δεῖ), viel zu leiden, zu sterben und nach drei Tagen wieder aufzuerstehen. Er ist wohl der Messias, aber statt von dem ganzen Volke als solcher anerkannt und begrüßt zu werden, wird er vielmehr von den Repräsentanten des Volkes, von dem gesammten Sanhedrin verworfen. Dieses waren auch für die Jünger traurige Eröffnungen. Der Messias ist hinweggegangen aus seinem Lande, weilt unbekannt in dem fernen Peräa, bloß von seinen Jüngern begleitet. Und hier, wo alles seine Verlassenheit andeutet, erklärt er seinen Jüngern, daß seiner und ihrer noch schwerere Prüfungen warten. Marcus erwähnt hier den „Menschensohn", während er denselben bei der Frage nach den Urtheilen über Jesus ausgelassen hatte, weil er auf die Prophezeihungen von dem Menschensohn hinweisen will, welche nun in Erfüllung gehen sollen. Daß aber deßhalb die Leidensweissagung nicht als eine allgemeine, sondern als eine auf Jesus bezügliche zu betrachten ist, geht schon aus der Voraussage der Auferstehung hervor. Denn trotz Hos. 6, 2: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα können die drei Tage nicht bloß die kürzeste Frist im Gegensatze zu der allgemeinen Auferstehung am Ende der Tage (Meyer, Weiß) bezeichnen, da Jesus bei Matthäus wiederholt auf das Zeichen des Jonas hingewiesen hat und die Jünger die Auferstehung des Herrn nach dieser Zeit erwarteten (Luc. 24, 21). Auch würde man nach Hoseas wie bei Matthäus τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ erwarten. Wenn aber Scholten zu Gunsten der geistigen Deutung des Marcus, den natürlich Matthäus wieder mißverstanden hat, auf das Nichtverstehen der Jünger und Frauen hinweist (S. 71), so möge er den Glauben der Jünger nach der Auferstehung an die Thatsache der Auferstehung erklären! Dieser wäre ein größeres Wunder als die Auferstehung selbst. Matthäus berichtet allerdings genauer: ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα. Marcus will nur die in der prophetischen Voraussage gelegene Nothwendigkeit stärker hervorheben. Zuerst schickt Jesus das allgemeine πολλὰ παθεῖν voraus, um es sodann zu specialisiren in die Verurtheilung, den Tod und die Auferstehung. In der Wiederholung des Artikels vor den einzelnen Klassen des Synedriums ist weder ein Zeichen besonderer Feierlichkeit (Meyer, Bisp., Weiß), noch eine besondere Absicht zu suchen, da Marcus es liebt, den Artikel zu wiederholen (Buttm. 86. Winer 19, 4. 5, 121 f.)[1]. Während Matthäus an πολλὰ παθεῖν gleich

[1] Will man doch eine Absicht suchen, so wäre zu sagen, daß Matthäus durch den Artikel vor πρεσβυτέρων alle drei Klassen als die zusammengehörenden Factoren des Synedriums, des höchsten jüdischen Gerichtshofes zusammenfassen wollte, um die Verantwortung der Behörde zu betonen.

ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων anfügt, haben Marcus und Lucas ἀποδοκιμασθῆναι (verworfen werden) ὑπό (Rec. ΑΔ: ἀπό) und ἀπό. Diese Darstellung entspricht dem historischen Gange besser, da die Verurtheilung von dem Synedrium ausging, die Mißhandlungen und die Execution zum größten Theile den römischen Soldaten überlassen wurden. Matthäus wollte aber das Synedrium dafür verantwortlich machen, wie es in der That auch in vollem Maße verantwortlich war. Dieses tritt in der Leidensgeschichte bestimmter hervor, läßt sich aber schon an dieser kleinen Abweichung erkennen. — V. 32. παρρησία heißt bei den Klassikern die Freimüthigkeit, Offenheit im Reden, so daß der Redner nichts was zur Sache gehört aus irgend welchen Rücksichten verschweigt. Diese Bedeutung hat das Wort auch im N. T. (Joh. 7, 13. 26. 18, 20. Apg. 4, 13. 2 Kor. 3, 12). Daneben findet sich aber die daraus abgeleitete: Offenheit im Gegensatz zur Verstellung, Andeutung (Joh. 11, 14. 16, 25. 29). Diese Erklärung geben an unserer Stelle auch die Griechen (Euthym.[1], Theophyl.) und alten Exegeten (Jans., Fr. Luc.), sammt den neuesten Erklärern (Fritzsche, Meyer, Bisp., Weiß) mit Beziehung auf Joh. 2, 19. 21. 3, 14. Klostermann und Schegg dagegen bleiben bei der klassischen Bedeutung: öffentlich vor den Ohren aller Begleitenden (Kl.); ohne Rückhalt und wiederholt (Sch.). Allein außer den Jüngern ist keine Begleitung angedeutet, da erst V. 34 das Volk herbeigerufen wird, und „ohne Rückhalt" scheint mir nicht wesentlich von dem entfernt zu sein, was andere Exegeten mit ihrem „offen" sagen wollen[2]. ὁ λόγος ist das Wort vom Leiden und Sterben. Das Imperfect zeigt wieder an, daß Jesus diesem Gegenstande damals eine besondere Aufmerksamkeit zuwendete. ἐπιτιμᾶν nimmt Euthym. hier = μέμφεσθαι tadeln, aber der Ausdruck: schelten ist bei Marcus nicht zu stark. Dieß that Petrus, weil er die Nothwendigkeit des Todes für den Messias nicht einsah und für Jesus keine derartige Gefahr kannte[3]. An die Unverträglichkeit des Todes mit der Gottheit Jesu (Beda, Euthym.) hat er wohl so wenig gedacht als an die Berechtigung zu diesem Vorwurfe durch die ihm gewordene Verheißung. Petrus handelt wie immer muthig und entschlossen, ohne ängstlich zu überlegen. Er fehlte aus Liebe[4]. Aber alsbald wurde er von Jesus unterbrochen. — V. 33.* Marcus hat die milder lautenden Worte des Petrus: ἵλεώς σοι, κύριε. οὐ μὴ ἔσται σοί (Matth. 16, 22) nicht aufgenommen, berichtet aber seiner Gewohnheit gemäß den von Jesus darauf ausgesprochenen Tadel vollständig. Das Fehlen des σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, durch welches σατανᾶ erklärt wird, ist eher noch eine Verschärfung. Στραφείς hat er in ἐπιστραφείς umgewandelt, da er στρέφειν überhaupt

---

[1] Φανερῶς καὶ ἀπαρακαλύπτως τὸν λόγον τοῦτον ἐλάλει.

[2] Meyer: offen (ohne Rückhalt, frank und frei) redete er das Wort. Die rabbinische Erklärung פרהסיא = freie, unverhüllte Lehrart im Gegensatz zur metaphorischen, in die Bildersprache gekleidete (על דרך משל, vgl. Wünsche) entspricht dem Gedanken nicht ganz.

[3] Theophyl.: ὡς εἰς θάνατον ῥίπτοντι ἑαυτὸν ἐξὸν μηδὲν παθεῖν.

[4] Beda: saepe diximus nimii ardoris atque amoris quam maximi fuisse Petrum in Dominum salvatorem.

* Der Artikel vor Πέτρῳ fehlt ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg. λέγων ist Emendation des zwischen Aoristen anstößig erscheinenden καὶ λέγει (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

nie gebraucht. Der Grund kann also nicht in καὶ ἰδών gesucht werden, wohl aber ist letzteres absichtlich hinzugefügt, um zu zeigen, daß Jesus ein für allemal einer solchen Auffassung im Jüngerkreis begegnen will. ἐπετίμησε (Matth. εἶπεν) s. V. 32. Euthym.: ἐπέπληξεν. Der ganze Ausdruck weist auf die Versuchung Matth. 4, 10 zurück, wenn auch dort ὀπίσω μου interpolirt ist. Es läßt sich auch die Aehnlichkeit der Situation nicht verkennen. Denn bei der Versuchung ging die Absicht dahin, Jesus zur Entfaltung der Messiaswürde in einer von Gott nicht gewollten Weise zu veranlassen, hier thut Petrus das unbewußt und unabsichtlich, was dort der Versucher bewußt und absichtlich gethan hat. Auch er will Jesus vom Leidenswege zurückhalten und zur Errichtung des messianischen Reiches veranlassen. Dieß Verlangen war für einen in jüdischen Hoffnungen aufgewachsenen Jünger nicht sündhaft, aber der Inhalt desselben bildet eine Versuchung, welche vom Fürsten dieser Welt herkommen könnte. Um diese sachliche Uebereinstimmung mit der Versuchung des Satans auszudrücken, redet Jesus den Petrus mit den scharfen Worten an, welche weniger eine Zurechtweisung des Jüngers als eine Zurückweisung des wohlgemeinten ungehörigen Verlangens sind[1]. Hünefeld (Versuchungsgesch. S. 63) nimmt deßhalb an, daß die Tradition aus dieser Scene die zweite Versuchungsscene herausgebildet habe. Er setzt aber zudem voraus, daß Jesus sein ganzes öffentliches Leben hindurch einen principiellen Kampf zwischen der Idee der Herrlichkeit und Niedrigkeit durchzumachen hatte, was bei dem vom Anfange an sicheren und ruhigen Gang nicht anzunehmen und sehr schwer mit der göttlichen Natur Christi zu vereinigen wäre. Eine Rettung der Geschichtlichkeit der Versuchungsgeschichte auf diesem Wege wäre überhaupt für die heilige Geschichte verhängnißvoll.

V. 34.* Diese Scene schließt sich nicht so genau wie bei Matthäus an das Vorhergehende an, obwohl sie sachlich enge damit zusammenhängt, denn die Rede ist nicht wie dort nur an die Jünger, sondern zugleich an das Volk gerichtet. Man ist aber nicht zu der Annahme berechtigt, daß Jesu auch in Peräa immer eine größere Begleitung in bescheidener Ferne folgte (Fritzsche), welche nur wartete, bis sie herbeigerufen wurde. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Jesus, nachdem er in einen Flecken gekommen war, veranlaßt durch das Wort des Petrus, die Gelegenheit ergriff, den Jüngern und dem um sie versammelten Volke eine Belehrung über die Bedingungen der Nachfolge zu geben. Matthäus hat diese Aussprüche bereits 10, 37 ff. angeführt und Lucas bringt sie 14, 25 ff. Daraus ist aber nicht zu folgern, daß sie Marcus in seiner Quelle als Bestandtheile einer Rede vorgefunden und hier verwendet hat, sondern daß sie Jesus öfters gesprochen hat, was an sich sehr

---

[1] Victor: τῷ μὲν σατανᾷ πειράζοντι αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν οὐκ εἴρηται ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ἀλλ' ὕπαγε σατανᾶ . . . τῷ δὲ Πέτρῳ ἔτι ἁμαρτάνοντι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδέπω ὄπισθεν ὄντι τοῦ Ἰησοῦ λέγεται, ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλόν μοι εἶ . . . τοῦτ' ἔστιν, ἀκολούθει μοι, καὶ τῇ περὶ τοῦ πάθους μου ἐκουσίᾳ βουλήσει μὴ ἀνθίστασο.

Ὅστις θέλει (A C² Syr. Tisch.) kann nicht festgehalten werden, εἴ τις θέλει ℵ B C D L Δ It. Vulg. Lachm., Trg. trotz der Parallelen. Marcus hat auch sonst εἴ τις (4, 25; 9, 35). ἐλθεῖν (ℵ A B C² L Lachm.) könnte Emendation sein für das ungewöhnlichere ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν (C² D It. Vulg. Tisch., Trg.) vgl. die Parallelen.

wahrscheinlich ist. Die Erwähnung des ὄχλος ist in diesem Zusammenhange allerdings auffallend, aber wird durch die Quelle doch nicht erklärt, da Marcus ihn so gut als Matthäus hätte auslassen können. Auf ein Mißverständniß des πρὸς πάντας Luc. 9, 23 (Fritzsche) kann nur die Griesbach'sche Hypothese führen. Vielleicht will Marcus damit andeuten, daß Jesus doch auch in fremder Gegend mitunter auf das Volk einwirkte und dieß gerade in der Zeit, als das jüdische Volk bereits seinem Schicksale überlassen worden war. ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν ist der Ausdruck für das wirkliche Nachfolgen in der Begleitung Jesu. Die Bedingungen, welche dabei zu erfüllen sind, werden durch die Selbstverleugnung und das Kreuztragen angegeben. Der Jünger muß sein eigenes Ich, seine Neigungen, seine Interessen opfern und auf Leiden, ja selbst auf den schmachvollsten Tod gefaßt sein. Nur wer so gesinnt ist, kann ihm nachfolgen. Aber auch wer ihm nicht leiblich nachfolgt, muß wenigstens im Geiste sein Jünger sein und dieselbe Bußgesinnung bethätigen (vgl. Matth. 10, 38 f.). Die alten Exegeten haben denn auch diesen Ausspruch durchgehends allgemein verstanden und demgemäß ὀπίσω μοῦ ἐλθεῖν und ἀκολουθεῖν bildlich von der Aufgabe der Gläubigen erklärt. Sie gehen nur darin auseinander, daß die Lateiner (Hier., Greg., Beda) auch die Bedingungen dieser Nachfolge: Selbstverleugnung und Kreuztragen bildlich auffassen und von der Ablegung des alten Menschen deuten[1], während die Griechen (Chrys., Euthym., Theophyl.) diese Bedingungen mehr wörtlich von der Verleugnung seiner selbst bis zum schmählichen Tode, den man nicht scheuen dürfe, erklären[2]. Nur weichen sie mit theilweiser Ausnahme des Euthym. in der Erklärung des ἀκολ. von den anderen etwas ab, indem sie es zwar auch bildlich nehmen, aber darin eine neue Bedingung für das ὀπίσω μου ἐλθεῖν erkennen, nämlich die, daß alles Vorausgehende keinen Werth habe, wenn man es nicht aus Liebe zu Christus thue. Jansen stellt beide nebeneinander ohne die Autoren zu nennen. Er selbst entscheidet sich für die Lateiner, weil er es für unmöglich hält, daß einer das in den zwei ersten Punkten Genannte thue, ohne Christus nachzufolgen. Maldonat stellt sich auf die Seite des Chrysostomus, ohne ἀκολ. näher zu erklären, C. a. Lapide läßt es in der Schwebe. Es ist also mindestens ungenau, daß die traditionelle Auffassung Nachfolgen zuerst im bildlichen, dann im buchstäblichen Sinne nehme und diese Nachfolge (die Jüngerschaft Jesu) an drei Bedingungen

---

[1] Hier.: qui deponit veterem hominem cum operibus suis (Col. 3) denegat semetipsum dicens: Vivo — (Gal. 2, 20), tollitque crucem suam ut mundo crucifigatur. Cui autem mundus crucifixus est, sequitur Dominum crucifixum.

[2] Chrys. (Hom. 55, 1 in Matth.): μηδὲν ἐχέτω κοινὸν πρὸς ἑαυτόν, ἀλλ' ἐκδότω τοῖς κινδύνοις, τοῖς ἀγῶσιν, καὶ ὡς ἑτέρου ταῦτα πάσχοντος οὕτω διακείσθω· καὶ οὐκ εἶπεν ἀρνησάσθω, ἀλλ' ἀπ., καὶ τῇ μικρᾷ ταύτῃ προσθήκῃ πολλὴν πάλιν ἐμφαίνων τὴν ὑπερβολήν· καὶ γὰρ πλέον τοῦτο ἐκείνου ἐστίν. Daß ἀράτω gebe an, wie weit die Selbstverleugnung gehen müsse: μέχρι θανάτου, καὶ θανάτου ἐπονειδίστου. Zu ἀκολ.: ἐπειδὴ γάρ ἐστι καὶ πάσχοντα μὴ ἀκολουθεῖν, ὅταν μὴ δι' αὐτόν τις πάθῃ· καὶ γὰρ λῃσταὶ πολλὰ καὶ χαλεπώτερα πάσχουσι, καὶ τυμβωρύχοι καὶ γόητες· ἵνα μὴ νομίσῃς ὅτι ἀρκεῖ τῶν δεινῶν ἡ φύσις προστίθησι τὴν ὑπόθεσιν τῶν δεινῶν· τίς δέ ἐστιν αὕτη; ἵνα ταῦτα ποιῶν καὶ πάσχων αὐτῷ ἀκολουθῇς, ἵνα δι' αὐτὸν πάντα ὑπομένῃς, ἵνα καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἔχῃς· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ ἀκολουθείτω μοι, ὥστε μὴ μόνον ἀνδρείαν τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς, ἀλλὰ . . . καὶ πᾶσαν ἐπιδείκνυσθαι φιλοσοφίαν· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀκολουθεῖν ὡς χρή.

knüpfe: ſich ſelbſt verleugnen, ſein Kreuz tragen, ihm folgen (Schegg)[1], denn überall werden beide „nachfolgen" bildlich genommen, und der Unterſchied iſt nur der, daß die einen (Hier., Greg., Beda, zum Theil Euthym., Janſ., a Lap.) das et sequatur in den vorhergehenden Bedingungen erklärt finden, die andern (Chryſ., Theophyl.) in demſelben eine nähere Beſtimmung erblicken. Reiſchl folgt dem Chryſoſtomus (zu Matth. 16, 24), erklärt alſo auch et sequatur bildlich, citirt aber eigenthümlicher Weiſe am Schluſſe den Hieronymus. Dabei hat er aber die Pointe ſelbſt hinzugefügt. Läßt man dieſe weg, ſo hat Janſen Recht: Hieronymus intellegit illud et sequatur me non esse diversum a praecedenti, sic scribens, qui autem etc. (S. 283 Anm. 1). — V. 35. Vgl. Matth. S. 303. 383 f. Dem von den Exegeten (Chryſ., Euthym., Theophyl., Janſ.) ſehr betonten εἴ τις θέλει des vorigen Verſes gegenüber zeigt nun Jeſus, daß die Nachfolge zwar eine freiwillige ſein ſoll, aber nicht in die Willkür des Menſchen gelegt iſt. Der Menſch hat die freie Wahl, entſcheidet er ſich aber gegen die Nachfolge, ſo ſetzt er das Heil ſeiner Seele auf das Spiel. Wenn der Erlöſer durch Selbſtverleugnung und Tod in die Herrlichkeit einging, ſo gibt es für den Schüler keinen anderen Weg. Marcus weicht nur in zwei Punkten von Matthäus ab, indem er dem ἕνεκεν ἐμοῦ noch καὶ τοῦ εὐαγγελίου beifügt und das ſchwerer verſtändliche εὑρήσει αὐτήν in σώσει αὐτήν (οὗτος der Rec. iſt aus Lucas) verwandelt. Jenes hat er nicht nur hinzugefügt, weil er V. 34 die Jünger genannt hat (Meyer, Weiß), denn Matthäus hat ja die Jünger allein als Angeredete, ſondern weil er überhaupt den Beruf der Jünger, das Evangelium zu verkündigen, als einen von Jeſus übertragenen, von Anfang an in die Heilsökonomie aufgenommenen betonen will (vgl. 1, 1. 15). — V. 36 f.* Dieſe Sprüche ſtimmen faſt ganz mit der Parallele bei Matthäus überein. Weiß hält die Form des Marcus für die urſprüngliche. V. 36 verweiſt auf die furchtbare Größe des Verluſtes der Seele, V. 37 auf die Unerſetzlichkeit dieſes Verluſtes. — V. 38 begründet den unerſetzbaren Verluſt der Seele aus dem für alle Zeiten unumſtößlich giltigen Urtheilsſpruch des Weltenrichters, welcher nach dem Verhalten des Menſchen auf Erden gefällt werden wird. Zu der Häufung des γάρ vgl. Herod. 1, 199. Win. 53, 417. Man könnte in der Beweisführung einen umgekehrten Gang erwarten, ſo daß V. 38 vor V. 35 bis 37 ſtände, und die jetzige Stellung aus der Weiterführung des Beweiſes in 9, 1 erklären (Schegg), denn an die Selbſtverleugnung ſchließt ſich am beſten der Hinweis auf das Endgericht, weil der Menſchenſohn den Menſchen ſo behandeln wird, wie er von ihm behandelt worden iſt. Darauf würde V. 35—37 die Bedeutung des Urtheilsſpruches erörtert. Aber auch bei der Aufeinanderfolge des Textes läßt ſich ein richtiger Gedankengang nachweiſen.

---

[1] Vgl. ſelbſt Chryſ. (55, 1): καὶ δοκεῖ μὲν ἕν τι εἰρηκέναι· τρία δέ ἐστι τὰ λεγόμενα· τὸ δὲ ἀπαρνήσασθαι ἑαυτόν, καὶ τὸ ἆραι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ τὸ ἀκολουθείτω μοι. καὶ τὰ μὲν δύο συνέζευκται· τὸ δὲ ἓν καθ' ἑαυτὸ τίθεται. Letzteres iſt gleichlautend mit Heubner: „Das Kreuztragen und ſich ſelbſt verleugnen gehört zuſammen", zu dem Schegg (1, 252) bemerkt, von katholiſchen Erklärern finde ſich dieſe Auffaſſung nur bei Patrizzi.

* Ὠφελήσει (A C D Δ Lachm., Trg.) könnte nach den anderen Futuren conformirt ſein, ℵ B L Tiſch. ὠφελεῖ. Aehnlich verhält es ſich mit ἐὰν κερδήσῃ . . . ζημιωθῇ (A C D Δ Lachm., Trg.; Matth. 16, 26), wofür ℵ B L Tiſch.: κερδῆσαι . . . ζημιωθῆναι leſen. — V. 37. Statt ἢ τί iſt τί γάρ (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) zu leſen; δώσει iſt aus Matth., ℵ B Tiſch., Trg. δοῖ.

Die Selbstverleugnung und das Leiden sind zwar hart, aber sie sind nothwendig, denn wer seine Seele retten will, wird sie verlieren und dieser Verlust ist irreparabel, weil mit dem Tode die Würfel gefallen sind. Nun beginnt das Gericht. Bei Matthäus fehlt der erste Theil des V. 38 und bei Matthäus und Lucas an dieser Stelle: ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ (vgl. dagegen Matth. 12, 39; 16, 4; 10, 33). ἐπαισχύνομαι steht bei den Klassikern absolut mit τινί und ἐπί τινι = sich vor einem schämen (τί Plat. Soph. 247 C). Im N. T. steht es mit τινά noch Luc. 9, 26; Hebr. 11, 16; τί Röm. 1, 16. 2 Tim. 1, 8. 16. Die Construction mit dem Accusativ ist der Construction bei αἰσχύνομαι (Krüg. 46, 10) nachgebildet und findet sich z. B. auch bei ἐντρέπεσθαι Matth. 21, 37 und den späteren Griechen (Buttm. 166. Win. 32, 1, 208). τοὺς ἐμοὺς λόγους meine Worte sc. zu bekennen. Um das Annehmen und Verwerfen (Meyer) kann es sich nicht handeln, da Gläubige vorausgesetzt sind. Wegen des εὐαγγελίου und der Beziehung auf die Apostel ist an die öffentliche Verkündigung zu denken, weil diese ein Bekenntniß und oft ein mit schweren Folgen verbundenes voraussetzt[1]. ἐν γενεᾷ κτλ. ist der Gegensatz zu ἐπαισχυνθῇ: je schlechter dieses Geschlecht ist, desto unwürdiger ist es der Apostel und Christen überhaupt, sich vor demselben Christi und seines Evangeliums zu schämen. Die Schlechtigkeit kann aber nicht allein auf die Nichtannahme der Lehre Jesu gehen (Vict.), sondern ist auf den ganzen sittlich-religiösen Zustand zu beziehen (Euthym., Jans.). — 9, 1. Statt ἐρχόμενον Matth. 16, 28 schreibt Marcus τὴν βασιλείαν ἐληλυθυῖαν, weil er nicht das Kommen beschreiben, sondern das Gekommensein hervorheben will, welches vom Reich, aber nicht von Jesus ausgesagt werden konnte. Jansen benützt dieß als Beweismittel für die Beziehung der βασιλεία auf die praedicatio evangelii. Das Reich sei schon mit Christus gekommen, aber cum virtute erst später, hauptsächlich etwa 20 Jahre nach dem Tode des Herrn. Aber ἐν δυνάμει kann nicht auf diese Entfaltung des von Christus gestifteten Reiches hindeuten, sondern muß von der gewaltigen Machtentfaltung verstanden werden, welche die Parusie begleitet. Diese hat aber schon mit der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen, welche einige der Dastehenden noch erlebt haben. Die Beziehung der alten Exegeten auf die nachfolgende Verklärung ist wegen ἐν δυνάμει bei Marcus noch weniger statthaft als bei Matthäus.

§ 36.

Die Verklärung Christi.

9, 2—13 (Matth. 17, 1—13. Luc. 9, 28—36).

Die Erzählung von der Verklärung schließt sich bei allen drei Synoptikern an die erste Leidensweissagung an. Sie gibt ein Unterpfand für die Wahrheit der eben in Aussicht gestellten Herrlichkeit des wiederkehrenden Christus, einen Vorgeschmack von der künftigen Seligkeit und war darum

[1] Victor: οὐκ ἀρκεῖται τῇ κατὰ διάνοιαν πίστει, ἀλλὰ καὶ τὴν διὰ στόματος ὁμολογίαν ἀπαιτεῖ, εἰς παρρησίαν ἡμᾶς ἀλείφων καὶ πλείονα ἀγάπης διάθεσιν, καὶ ὑψηλοὺς ἐργαζόμενος ... ὁ γὰρ τοῦτο μαθὼν οὐ διδάξει μόνον μετὰ παρρησίας, ἀλλὰ καὶ πείσεται μετὰ προθυμίας, ἀνεπαισχύντως αὐτὸν ὁμολογῶν. Euthym.

geeignet, den Muth der Jünger in den kommenden Leiden zu stärken. Hier schauten sie das Geheimniß, welches sie später verkünden sollten. Die Erscheinung des Moses und Elias ist ein Beweis für die hohe Sendung des Messias. Für Jesus selbst aber hatte die Verklärung den Zweck, ihn vor dem schweren Gange nach Jerusalem auf den harten Kampf vorzubereiten und zu stärken. Sie reiht sich der Taufe und der Versuchung an, in denen die Einführung Jesu in sein Amt, aber auch seine innere Entwicklung ausgesprochen ist (Hebr. 2, 10). Die menschliche Individualität war nicht von Anfange an eine vollständig entwickelte und abgeschlossene, sondern sie bethätigte sich Zeitlebens und bedurfte einer Weiterführung, einer Stärkung. Eine solche wurde ihr bei der Verklärung zu Theil. Aber trotzdem und obwohl nur die drei bevorzugten Jünger Zeugen der Verklärung waren, so ist doch der Hauptzweck derselben auf die Jünger gerichtet. Wenn auch aus 2 Petr. 1, 17, ja schon nach der Analogie der Taufe gefolgert werden muß, daß die Verklärung Jesu eine That des Vaters ist, so folgt daraus doch nicht, daß der erste Zweck derselben in Christo lag und ihre Bedeutung für die Jünger erst in zweiter Linie steht (Pölzl.). Denn war die Verklärung der menschlichen Natur Jesu ein Abschluß seiner galiläischen Lehrthätigkeit, eine himmlische, feierliche Bestätigung dieses Wirkens, so war diese Bestätigung doch nicht für Jesus, sondern für die Jünger nothwendig. Der Schluß des Berichtes (V. 11 bis 13) erinnert wie bei Matthäus (17, 10—13) an das Leiden und den Tod des Vorläufers. Sicher ist es charakteristisch für diese beiden Evangelisten, daß sie den Bericht von der Enthauptung des Täufers vorausgeschickt haben. Lucas, der dieselbe überging, mußte auch diesen Schluß weglassen und dafür 9, 30 den auf den Ausgang in Jerusalem bezüglichen Inhalt des Gespräches angeben (J. Grimm S. 561). Dennoch ist es aber nicht möglich, im ganzen zweiten Buch des Evangeliums (von 6, 14 an) den Zusammenhang zwischen dem Schicksal des Messias und des Täufers als leitenden Gesichtspunkt anzuerkennen (Kloſt.). Denn wie im ersten Buch die Erzählung vom Täufer nur vorbereitenden Charakter hat, so ist dieß auch im zweiten Buch der Fall, vorausgesetzt, daß man überhaupt diese, nur von dem supponirten Eintheilungsprincip der Analogie zwischen Täufer und Jesus zu rechtfertigende Scheidung annehmen will.

V. 2. Die genaue mit Matthäus übereinstimmende Zeitangabe beweist die hohe Bedeutung, welche die Jünger diesem Ereignisse beilegten und die enge Verbindung, in welche sie dasselbe vom Anfang an mit der Leidensweissagung und der Parusie brachten. Der Artikel vor Ἰωάννην fehlt, weil der vor Ἰάκωβον für das Brüderpaar gilt, denn 5, 37 steht der Artikel nur vor Petrus, aber Johannes ist extra als Bruder des Jacobus bezeichnet. Eine absichtliche Trennung zwischen Petrus und den beiden anderen, um den Petrus markirt voranzustellen (Schegg), ist bei Marcus unwahrscheinlich. Matthäus hat den Artikel nur vor Petrus, fügt aber zu Johannes τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hinzu; Lucas hat gar keinen Artikel. μόνος steht nur hier zur Verstärkung des κατ' ἰδίαν[1]. Vielleicht soll es den Gegensatz zu den übrigen Aposteln ausdrücken, während κατ' ἰδίαν die Einsamkeit, in welcher sich Jesus

[1] Delitzsch S. 408: ein anderer Pleonasmus (neben 8, 34: ὀπίσω μου ἀκολ.) faßt, wie es scheint, לבדד und לבדם zweier Berichte zusammen.

mit den Jüngern befand, bezeichnet (Weiß)[1]. ἀναφέρειν τινά (Matth. 17, 1) = hinaufführen, ist den Griechen unbekannt. Die μεταμόρφωσις erklären die griechischen Catenen von der Ausstrahlung des Lichtes ohne weitere Veränderung und ziehen daraus den Schluß auf den Zustand des verklärten Christus und der Seligen[2]. ἔμπροσθεν kommt zwar bei Marcus nur hier vor, ist aber in den LXX für לִפְנֵי und in den neutestamentlichen Schriften = coram so viel gebraucht, daß daraus auf die Art des Vorgangs (Gesicht der Jünger, Weiß) nichts geschlossen werden kann[3]. —

[1] Victor: κατ' ἰδίαν, φησί, τὸ μυστικὸν τοῦ πράγματος ἐπισημαινόμενος, καὶ ὡς οὐκ ἠβουλήθη δημοσιεύειν αὐτὸ ὁ κύριος.

[2] Victor: ἡ δὲ λεγομένη μεταμόρφωσις κατὰ τὴν ἔκλαμψιν ἦν, καθ' ἣν ἐξέλαμψε τὸ πρόσωπον ὡς ὁ ἥλιος . . . οὐ δὴ τοῦ χαρακτῆρος μεταβολήν τινα προσδοκητέον ἐν τῇ βασιλείᾳ, οὔτε αὐτοῦ, τοῦ σωτῆρος, οὔτε τῶν ὡμοιωμένων αὐτῷ, ἀλλὰ φωτὸς προσθήκην ὑπερλάμπρου, καὶ ταύτην εἶναι τὴν ἐναλλαγήν, ἣν ὁ Παῦλός φησιν. οἱ δὲ εὐαγγελισταὶ μεταμόρφωσιν ὠνομάκασι.

[3] Ich habe mich Matth. S. 385 f. aus archäologischen und exegetischen Gründen gegen die Tradition vom Tabor als dem Berge der Verklärung ausgesprochen. Seisenberger (Zeitschr. für kath. Theol. Innsbruck 1880 S. 355 f.) hat dagegen eingewandt, gerade die Ortsangaben scheinen mit der Annahme des Tabor sehr wohl zu stimmen. Vorher war Jesus (16, 13 ff.) bei Cäsarea Philippi gewesen, sechs Tage darauf, während welcher man leicht zum Tabor kommen konnte, folgte die Verklärung; dann ist die Rede von einem Umherziehen in Galiläa (17, 21), endlich (17, 23) vom Kommen nach Kapharnaum. Warum sollte dieß alles nicht vereinbar sein? Darauf ist zu erwidern, daß 16, 13 der Weggang Jesu in die Gegend von Cäsarea Philippi berichtet und erst 17, 22 von dem Wandeln in Galiläa ausdrücklich erzählt wird. Will man also auf solche Ortsangaben einen Werth legen, so muß man aus dieser schließen, daß Jesus Galiläa erst nach der Heilung des besessenen Knaben wieder betreten hat. Die physische Unmöglichkeit des Hin- und Herreisens in der angegebenen Zeit will natürlich niemand behaupten. Legen wir aber den Bericht des Marcus zu Grunde, der in den Localangaben sorgfältiger ist, so hat er 8, 27 bemerkt, daß Jesus in die Dörfer von Cäsarea Philippi ging und sagt 9, 30 ausdrücklich: καὶ ἐκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, so daß auch bei ihm derselbe Schluß gezogen werden muß. Vergleiche z. B. Fr. Lucas zu Matth. 17, 1, wo er die vulgaris opinio verwirft, mit C. a Lapide, der die exegetischen Gründe zu beseitigen sucht und aus 9, 30 einen Beweis für die traditio (ut videtur) ecclesiae herausfinden will. Er mißdeutet aber nicht nur Matth. 17, 22, sondern hat keinen Einblick in das Charakteristische des Marcusevangeliums, wenn er glaubt, Jesus habe sich „more suo" vom Tabor in Galiläa weg in die Städte und Dörfer Galiläa's begeben. Man vgl. einmal 1, 39: εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν im Gegensatz zu Kapharnaum; 6, 6: τὰς κώμας κύκλῳ im Gegensatz zu Nazareth; 7, 31: ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου . . . εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (1, 16); 10, 1: καὶ ἐκεῖθεν ἀνέρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας im Gegensatz zu Galiläa. Diese Wahrnehmungen könnte man noch auf das Detail ausdehnen, sie genügen aber für den Beweis, daß Marcus seine Ortsangaben in bewußter Absicht macht.

Die Tradition konnte sich aber um so leichter an den Tabor anlehnen, weil er im A. T. wiederholt genannt (Jos. 19, 22. Richt. 4, 6. 12. 14) und mit dem in der Nähe befindlichen kleinen Hermon als Repräsentant aller Berge von Palästina und seiner Grenzen erwähnt wird (Ps. 89, 13. vgl. Jer. 46, 18. Hos. 5, 1). Seine Lage (1865′ = ca. 620 m über der Meereshöhe und 1350′ = 450 m über dem ringsum liegenden Tiefland) und seine Kegelgestalt sind für die Verklärung wie gemacht. Die Reisenden sind einstimmig in der Schilderung des herrlichen Panoramas (Robinson, Phys. Geogr. S. 22 f. Sepp, Jer. 2, 115 ff.). Daß aber die Tradition eine sehr alte ist, muß anerkannt werden und gegen Robinson, der (Pal. 3, 464) das vierte Jahrhundert „das Treibhaus derartigen Aberglaubens, welches seine legendenhaften Produkte über Palästina

V. 3.* Der Plural ἐγένοντο wird durch die verschiedenen Kleidungsstücke (Meyer) oder durch die Stellung zwischen Subject und Prädicat (Schegg) erklärt. Doch kennt das N. T. hierin keine strenge Regel (Buttm. 110) und auch bei Thukydides und Xenophon findet sich der Plural des Verbums zu dem neutralen Subjecte auch bei unbelebten Wesen (Krüg. 63, 2, 1). στίλβειν glänzen, schimmern im N. T. nur hier, bei den Griechen häufig. Lucas setzt dafür: καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων. ἀστράπτειν und στίλβειν sind sehr wahrscheinlich sprachlich verwandt (Curtius S. 491). οἷα . . οὕτως λευκᾶναι dergleichen ein Walker auf Erden nicht also zu bleichen im Stande ist, zeigt hebräischen Einfluß. Die LXX übersetzen אֲשֶׁר mit folgendem Personalpronomen häufig so, daß sie dem Relativ noch das Demonstrativ αὐτός folgen lassen (Buttm. 240 f.; Apok. 3, 8; 7, 2). γναφεύς = Walker, sonst gewöhnlich κναφεύς von κνάπτω, γ scheint eine Erweichung des κ zu sein (Curtius S. 487). Das Wort kommt nur hier im N. T. vor, aber bei den LXX Jes. 7, 3; 36, 2. 2 Kön. 18, 17. Deßhalb ist es fraglich, ob diese Bemerkung des Marcus durch die Vorliebe der Römer für Reinigung und Appretur der wollenen Kleidungsstücke (Schegg) veranlaßt wurde[1]. ἐπὶ τῆς γῆς auf Erden im Gegensatze zu dem vom Himmel bewirkten Glanze bei den Kleidern Jesu. λευκαίνω = weißmachen, färben, bleichen (LXX für חִלַּבִּין). — V. 6.** ἀποκρίνεσθαι = עָנָה wird oft ohne vorausgegangene Frage = das Wort ergreifen gebraucht (s. Matth. S. 314). ἔκφοβος = erschreckt, erschrocken (Hebr. 12, 21 aus Deut. 9, 19. Arist., Plut.). Die Motivirung ist etwas auffallend, da man in Folge der Lichterscheinung u. s. w. eher den Ausdruck der Freude erwartete, weßhalb viele Exegeten der Darstellung des Matthäus und Lucas (17, 6. 9, 34) den Vorrang zuerkennen (Baur, Meyer, Weiß u. a.)[2]. Aber nach analogen Erzählungen der Engel und des Auf-

---

und die ganze Christenheit ausgedehnt hat" nennt, ist noch zu bemerken, daß schon Origenes die Legende erwähnt (Ps. 89, 13 Opp. 2, 775. Migne 12, 1547): θαβὼρ δέ ἐστι τὸ ὄρος τῆς Γαλιλαίας, ἐφ' οὗ μετεμορφώθη Χριστός· Ἑρμωνεὶν δέ ἐστι τὸ ὄρος ἐφ' οὗ κεῖται ἡ πόλις Ναΐμ, ἐν ᾗ ἤγειρε τὸν τῆς χήρας υἱὸν ὁ Χριστός. Cyrill sagt (Cat. 12, 16): ἐκεῖνοι (Μωσῆς καὶ Ἠλίας) μεταμορφουμένῳ συμπαρόντες ἐν ὄρει θαβώρ, ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς τὴν ἔξοδον κτλ. Hieronymus (epitaph. Paulae n. 13): scandebat montem Thabor, in quo transfiguratus est Dominus. (Ep. ad Marcellam 44 al. 46): pergemus ad Itabyrium, et tabernacula salvatoris, non ut Petrus quondam voluit, cum Moyse et Helia, sed cum Patre cernemus et Spiritu sancto (a. 386). Auffallend ist es allerdings, daß Eusebius, der im Onomasticon Tabor öfters nennt, der Sage keine Erwähnung thut, aber doch wird selbst das argumentum ex silentio noch entkräftet durch die Bemerkung, daß auch Hieronymus, der die Tradition kannte, in der Uebersetzung nichts beifügt. Gegen Sepp (Jerus. 2, 114) ist endlich daran zu erinnern, daß die Zweifel der Exegeten älter sind, als K. von Ritters Bedenken.

* Ὡς χιών (A Verss. Lachm.) ist Zusatz. Er fehlt ℵ B L Δ Tisch., Trg., der Singular ἐγένετο (ℵ B C Δ Tisch.) könnte aber doch Correctur der Rec. ἐγένοντο (A D L Lachm., Trg.) wegen des Neutrums sein. Vor λευκᾶναι ist nach ℵ B C L Δ Tisch., Trg. οὕτως zu ergänzen.

[1] Eine Beschreibung des Geschäftes der Walker s. Marquardt, Römische Privatalterthümer 2, 1867 S. 137.

** Statt λαλήσῃ (C³ Lachm.) oder λαλήσει (A D) ist ἀποκριθῇ B C* L Δ Tisch., Trg. zu lesen, ℵ ἀπεκρίθη. λαλεῖν wurde emendirt, weil keine Frage vorausging.

[2] Schenkel und Weizsäcker sprechen dem Bericht des Marcus überhaupt die Priorität

erstandenen war sogar Furcht der erste Affect. Eine Mischung von Freude und Furcht (Schegg) ist psychologisch am wahrscheinlichsten. — V. 7.* Zu ἐγένετο = es ward, es entstand, trat auf vgl. 1, 4. ἐπισκιάζειν τινί Apg. 5, 15. Theophr. de sens. 79; Luc. 1, 35. ἀκούετε αὐτοῦ höret ihn; was sie von ihm hören sollen, ist durch die vorher berichtete Leidensweissagung angedeutet[1]. — V. 8.** ἐξάπινα = plötzlich ist eine seltene Form der ganz späten Gräcität; im N. T. nur hier, öfters bei den LXX. ἀλλά steht in der Bedeutung von εἰ μή = außer, denn nach Negationen heißt ἀλλά, gewöhnlich ἀλλὰ ἤ, außer, als (Krüg. 69, 4, 6. Kühn. 741, 4). Es ist also unnöthig, darauf einen Nachdruck zu legen (Fritzsche, Meyer, Winer), und im Nachsatze εἶδον zu ergänzen: sie sahen niemanden mehr (von denen, die sie vorher gesehen hatten V. 4), sondern (sie sahen) Jesus allein (Winer 53, 421).

V. 9.*** Der Grund des Verbotes wird aus dem Folgenden klar. Denn nicht einmal diejenigen, welche die Verklärung geschaut hatten, verstanden ihre symbolische Bedeutung. — V. 10. Die Uebersetzungen (Vulg., Syr., Arab.) und alte Exegeten (Euthym., Theophyl., Jans.) verbinden πρὸς ἑαυτούς mit ἐκράτησαν, Victor und die neueren Exegeten (Fritzsche, Meyer, Bl., Weiß, W. Grimm) mit συνζητοῦντες. Daß aber die Verbindung κρατεῖν πρὸς ἑαυτούς nicht ungriechisch ist (Fr.), hat Schegg durch zwei Beispiele aus Plato[2] nachgewiesen. Andernfalls müßte auch die Stellung συνζ. δὲ πρὸς ἑαυτούς erwartet werden (Luc. 22, 23). κρατεῖν τὸν λόγον beziehen Victor, Euthym.[3], Theophyl. auf die Auferstehung. Von Neueren pflichten dieser Ansicht bei: Erasmus, Luther, Beza, Lachm., Ew., de W., Klost., W. Grimm: arripere mente mit Bezug auf das Wort von der Auferstehung. Dagegen findet bereits Jansen bei Lucas eine Erklärung des ἐκράτησαν, indem er λόγος nach hebräischer Manier = causa, factum nimmt und dieß von der Verklärung versteht[4]. Ebenso Fr. Lucas und sachlich auch Fritzsche, Bleek,

---

zu, Meyer, Ewald, Weiß dem Matthäus. Nach Baur (Marc. S. 69) ist Marcus durch Lucas zu ἔκφοβοι veranlaßt worden. Den Ausdruck wollte er nicht aus Lucas nehmen, weil ihm der Tadel der Jünger zu stark war. Hilgenfeld (Evv. S. 139) glaubt, Marcus habe die Furcht anticipirt, um den Petrus zu entschuldigen.

* Καὶ ἦλθεν (A D Lachm., Trg.) ist emendirt für καὶ ἐγένετο (ℵ B C L Δ Tisch.) wegen des vorangehenden καὶ ἐγένετο. λέγουσα vor οὗτος (A D L Vulg. Lachm.) ist aus den Parallelen. αὐτοῦ ἀκούετε (A) ist des Nachdrucks wegen für ἀκ. αὐτοῦ (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.) gesetzt worden.

[1] Victor: οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ λέγουσιν οὗτοι· περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν· περὶ οὗ Ἠλίας τυπικῶς προετύπωσεν. αὐτοῦ ἀκούετε· ὅτι δεῖ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρῶσαι· ὅτι δεῖ καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς πειρασθῆναι καὶ συμπάσχειν αὐτῷ, ἵνα καὶ συνδοξασθῆτε.

** Ἀλλά (A C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist beizubehalten; εἰ μή (ℵ B D It. Vulg.) ist aus Matthäus.

*** Καταβαινόντων δέ (A) ist Emendation für καὶ κατ.; ἀπό ist mit ℵ A C L Δ Tisch., Trg. beizubehalten, ἐκ (B D Lachm.) ist aus Matthäus, denn daß Matth. ἐκ aus Marcus hat (Weiß), ist subjective Voraussetzung nach der Anschauung über die Quellen.

[2] Phaed. p. 95 E. Hipp. mai. p. 295 A.

[3] Τὸν λόγον, τὸν περὶ τούτου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι αὐτόν. ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς, πρὸς μηδένα ἕτερον τοῦτον ἐξειπόντες. ἢ τὸν λόγον, τὸν περὶ τῆς μεταμορφώσεως.

[4] Quamquam possit verbum etiam accipi proprie pro verbo et sermone qui erat de transfiguratione.

Volkm., Weiß, obwohl sie genauer beim Wortlaute stehen bleiben: sie hielten fest an der Rede (Jesu) sc. an dem Verbote: καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν (Luc. 9, 36. Vgl. 7, 3. 4. 8. 2 Thess. 2, 15). Weil in κρατεῖν der Begriff der Anstrengung zu liegen scheint, so glaubt schon Fr. Lucas, daß damit die Ueberwindung angedeutet sei, welche das Verschweigen den Jüngern gekostet habe. Doch hat κρατεῖν im N. T. nirgends diese Bedeutung. Die Beziehung auf das Verbot, über die Verklärung zu sprechen, scheint mir auch die einzige annehmbare Erklärung zu sein. Denn die allgemeine Fassung (Meyer, Schegg): sie hielten fest bei sich (behielten bei sich) das Wort (die eben gehörte Rede) kann zwar durch Bar. 4, 1. Sir. 21, 14. Cant. 3, 4. Test. XII patr. p. 683: ἐν ψυχῇ σου μὴ κρατήσῃς δόλον belegt werden, ist aber für den Zusammenhang zu matt und kommt theilweise auch in der speciellen Deutung zu ihrem Rechte. Zu συνζητοῦντες ist πρὸς ἑαυτούς hinzuzudenken. Es ist keine Näherbestimmung zu ἐκράτησαν (Meyer), noch deßhalb beigefügt, um zu zeigen, daß sie auch die Erwägungen, zu welchen dieses Wort sie veranlaßte, nur im Verkehr mit einander anstellten und nicht im Verkehr mit andern (Weiß), sondern es beweist nur, daß die Jünger gerade an dem Worte von der Auferstehung, das ihnen unbegreiflich war, hängen blieben. Sie haben sich also das Verbot zu Herzen genommen, aber an die nebensächliche Bemerkung über die Auferstehung ihre Betrachtungen angeknüpft. Die Uebersetzung mit „obwohl" (Volkm.) ist demgemäß der mit „indem" vorzuziehen[1]. Eine Begründung für ἐκράτησαν, als ob sie es bei sich bewahrten und nicht vergaßen, weil sie es nicht verstanden (Schegg), kann damit nicht bezweckt sein, denn ein Wort, das man nicht versteht, hält man sonst nicht fest, sondern vergißt es, wie es nach Marc. 6, 52; 8, 17 ff. 9, 32 bei den Jüngern in der That der Fall zu sein pflegte. τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι kann nach dem Zusammenhange nur auf die Auferstehung Jesu (Euthym., Jans. an zweiter Stelle, Fr. Luc., Fritzsche), nicht allgemein auf die Auferstehung (Jans. an erster Stelle, Holtzm.) bezogen werden. Denn nicht an der Auferstehung am Ende der Zeiten zweifelten sie, die ja einen Artikel ihres Glaubens ausmachte, sondern die Auferstehung des jetzt mit ihnen verkehrenden Messias konnten sie nicht begreifen, weil sie nicht an den leidenden und sterbenden Erlöser gewöhnt waren. Noch deutlicher würde dieses, wenn die von Griesbach und Fritzsche vertheidigte Lesart die richtige wäre: τί ἐστι (τό)· ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, aber sie ist nur durch D. It. Vulg. Syr. bezeugt. — V. 11.* ὅτι ist entsprechend dem τί οὖν bei Matthäus nicht recitativ (Ew., Klost., Weiß), sondern = ὅ τι (Lachm., Meyer: ὅ, τι) im Sinne von τί oder διὰ τί (V. 28. 2, 16. Buttm. 218. Euthym., Jans., Schegg, Keil u. a.) zu nehmen[2]. Erklärt man ὅτι = daß (Weizs.),

[1] Victor: ἐκεῖνοι δὲ τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ μὴ συνιέντες μυστήριον, τὸν μὲν λόγον ἐκράτησαν, πρὸς ἑαυτοὺς δὲ συνεζήτουν.

* Lachm., Weiß schieben vor γραμματεῖς [οἱ Φαρισαῖοι] ein (ℵ L Vulg.), Tisch. läßt auch die Klammern weg. Es ist möglich, daß sie in A B C D Δ Syr. Trg. ausgefallen sind, aber wegen der häufigen Verbindung beider Klassen doch nicht wahrscheinlich.

[2] Win. 24, 4, 158. 53, 5, 423 bestreitet, daß ὅ,τι im N. T. als Fragepronomen vorkomme. — Fritzsche dehnt diese Bestreitung auf die ganze Gräcität aus, aber doch mit Unrecht, denn ὅ,τι = weßhalb, warum findet sich schon bei den Klassikern (Krüg. 46, 3, 4).

so ist die Frage nur umgangen, sachlich steckt sie doch darin[1]. Der Nachdruck liegt auf πρῶτον, aber nicht in dem Sinne, daß Elias also hätte früher kommen sollen (Orig., Chrys., Euthym., Jans., Weiß u. a.), sondern insofern als die Erscheinung den Jüngern, welche jetzt die Entfaltung des Messiasreiches erwarteten, zu kurz dauerte (Hier.[2], Beda, Jans.). Ein Bedenken über das Verbleiben Jesu während der Ankunft des Elias, etwa in der Unterwelt, um so von den Todten aufzuerstehen (Schegg), widerspricht dem Mißverständnisse der Jünger hinsichtlich der Auferstehung. Die Jünger haben nicht begriffen, daß das Kommen in der Glorie den Tod voraussetze. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß die Jünger durch die Erscheinung des Elias an der früheren Belehrung des Herrn, wornach Elias in der Person des Täufers erschienen sei, irre wurden (Keil). So weit dachten die Jünger nicht. — V. 12.* ἀποκαθιστάνει (für das schlecht bezeugte ἀποκαθιστᾷ der Rec.) ist ein unbestimmtes Präsens wie Matth. 2, 4, um einen allgemein angenommenen Satz zu bezeichnen. Die Construction von καὶ πῶς an, für das nur A Δ καθώς lesen, ist sehr verschieden erklärt worden. Gewöhnlich setzt man nach ἐξουδενωθῇ ein Fragezeichen und faßt den Satz als anakoluthischen Nachsatz zu Ἠλίας . . ἀποκαθιστάνει πάντα: Elias kommt und stellt alles wieder her und wie steht geschrieben u. s. w., d. h. beide Sätze stehen miteinander im Widerspruch. Wenn Elias bei seiner Ankunft vor dem Messias alles herstellt, so kann dieser nicht mehr von den Juden dem Tode überliefert werden, also kann sich die Wiederkunft des Elias nicht auf diese, sondern nur auf die zweite Ankunft des Messias beziehen (Vict.[3], Euthym., Theophyl., Jans. u. a.). Diese Erklärung erscheint aber Jansen zu gezwungen, die von ihm an zweiter Stelle gegebene Deutung Cajetans, der καί als überflüssig verwirft und καθώς liest, so daß aus der Gewißheit der Wiederkunft des Elias die Gewißheit des Leidens des Messias gefolgert wird, hat aber noch weniger Wahrscheinlichkeit. Und ebenso unannehmbar ist die dritte (aptior) Erklärung, wonach am Schlusse des Satzes (ἐξουδενωθῇ) ein sic eveniet ei ergänzt und ei auf Elias bezogen werden soll, so daß diesem ein gleiches Leiden wie dem Messias beigelegt und aus dem Leiden des Johannes das des Herrn, aus diesem jenes des Elias bewiesen wird (Beda). Ich erwähne

---

[1] Euthym.: ἐρωτῶσιν, ὅτι ἐπειδὴ σὺ εἶ ὁ Χριστός, διατί οἱ γρ. . . .

[2] Aestimant ergo discipuli transformationem gloriae hanc esse, quam in monte videant, et dicunt: si iam venisti in gloria, quomodo praecursor tuus non apparet, maxime quia Eliam viderant recessisse. Quando autem adiciunt: scribae dicunt . . . primum dicendo, ostendunt, quod nisi Elias venerit, non sit secundum scripturas salvatoris adventus.

* Statt ἀποκριθεὶς εἶπεν (A D Lachm.) lies ἔφη (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), μέν nach Ἠλίας (Ἠλείας) fehlt D L Tisch.; Trg. [ ], es könnte aus Matth. stammen. Für ἐξουδενωθῇ (A C Δ) liest Tisch. ἐξουθενωθῇ (ℵ), Lachm. ἐξουθενηθῇ (L), Trg. ἐξουδενηθῇ (B D). Da ἐξουθενόω sonst nicht vorkommt, ἐξουδενόω aber bei den LXX öfters steht, ἐξουθενέω gewöhnlich und ἐξουδενέω wenigstens nachweisbar ist (Ez. 21, 10), so hat ἐξουθενωθῇ am meisten für sich.

[3] Οὐκ ἄρα ἀπὸ γραφῶν τοῦτο ᾔδεισαν, ἀλλ' ἐκεῖνοι αὐτοῖς διεσάφουν, καὶ περιεφέρετο ὁ λόγος οὗτος ἐν τῷ ἀπείρῳ δήμῳ καθάπερ καὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ· οὐχ ὡς χρὴν δὲ παρ ἐκείνων ἑρμηνευόμενος· αἱ μὲν γὰρ γραφαὶ δύο λέγουσι τοῦ Χριστοῦ παρουσίας. Origenes ist geneigt, Johannes auch als zweiten Vorläufer zu betrachten (in Joan. t. 2, 30).

letztere Ansicht bloß, weil sie Aehnlichkeit hat mit anderen Erklärungen, wonach καὶ πῶς noch zum Vordersatz gehört und aus V. 13 zu ergänzen ist: καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν, woran sich dann καὶ πῶς anschließe (Schegg). Alle Ergänzungen und Correcturen sind unnöthig, wenn man nur die Frage καὶ πῶς κτλ. als eine solche auffaßt, welche eine Verneinung verlangt, sofern man die gewöhnliche Anschauung von dem Kommen des Erlösers festhält. Setzt man noch das Fragezeichen nach ἀνθρώπου (Lachm., Meyer, Schegg, Tisch., Winer), so enthält ἵνα κτλ. die Antwort, so daß doch auch V. 13 nicht als Nachsatz erscheint, sondern noch ein Schlußsatz von dem bevorstehenden Leidensschicksal des Messias ergänzt werden muß, wie auch vor ἵνα ein ἔρχεται oder ἐλεύσεται hinzugedacht werden müßte (Winer 53, 6, 430). Zu ἐπ' αὐτόν = mit Bezug auf ihn vgl. Hebr. 7, 13. ἐξουθενόω = verachten, verwerfen, verächtlich behandeln. — V. 13.* ἀλλά ist nicht Fortsetzung = immo, iam vero, atqui, sondern bildet den Gegensatz zum Vorhergehenden, und zwar wie zu dem Zweifel an dem Kommen des Elias, so zu der für die gewöhnliche Anschauung auffallenden Voraussage der Leiden des Messias [1]. Das Kommen des Elias und die Leiden des Messias schließen einander nicht aus. Elias ist auch gekommen (wie der Messias) und sie haben ihm gethan, was sie wollten. Daraus folgt, daß auch den Menschensohn kein besseres Schicksal erwartet. καθὼς γέγραπται geht nicht allgemein auf die Propheten (vgl. Hebr. 11, 32 ff.), sondern auf Elias, den Jezabel verfolgte (1 Kön. 19) und der das Schicksal des Johannes vorbildete [2].

§ 37.

Die Heilung des besessenen Knaben.

9, 14—29 (Matth. 17, 14—21. Luc. 9, 37—43).

Der Zweck dieser, bei allen drei Synoptikern der Verklärung angereihten Heilung besteht in der Belehrung, welche die Jünger durch sie erhielten. Dieser

---

* Ἠθέλησαν (A C² Δ Lachm.) ist aus Matth., ἤθελον ℵ B C* D L Tisch., Trg.

[1] Victor faßt nur den letzten Punkt, der allerdings in unserem Verse den Nachdruck hat, ins Auge und stellt den Zusammenhang (τὴν σύμφρασιν τῶν ῥητῶν) dadurch her, daß er καὶ πῶς γέγρ. κτλ. als zweite Frage der Jünger erklärt und nun V. 13 die Antwort des Herrn folgen läßt: εἶτα πρὸς τοῦτο (καὶ πῶς . . .) φησι, λέγω ὑμῖν, ὅτι ὥσπερ ἐλήλυθεν ὁ καθ' ὁμοίωσιν Ἠλίου Ἰωάννης, καὶ πάνδεινα πέπονθεν· οὕτω κατὰ τὰ γεγραμμένα παθεῖν δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

[2] Euthym.: τὸ καθὼς γέγρ. ἐπὶ τοῦ ἐλήλυθε νόησον. Φησὶ γὰρ Ἡσαΐας: φωνὴ βοῶντος . . . προεῖπε γὰρ Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ πάθους τοῦ Ἰωάννου. An eine verloren gegangene Schrift (Jans.) ist nicht zu denken, da es wohl anzunehmen ist, daß Elias typisch für Johannes war: sicut enim illum Jezabel regina, ita hunc persecuta est Herodias, et utraque utrumque ob severius vindicatam religionem. Jans., Grot., Weist. Die Elimination des Zusatzes καθὼς . . . αὐτόν (Fritzsche) ist willkürlich. Aber auch die Vermuthung Ewalds, daß der Satz οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου . . . Matth. 12 bei Marc. 13 fehle, ist gewaltthätig. Dagegen hat Ewald allerdings gegen andere (Weiß) Recht, wenn er den Gedanken von Matth. 11 unvollständig findet, so daß „die ganze erleichternde und verdeutlichende Umbildung des Gesprächs" (Weiß) doch nicht so klar den Bearbeiter zeigt.

Zweck tritt bei Lucas am wenigsten, bei Marcus formell am meisten hervor. Allein da Marcus zugleich die Heilung selbst mit großer Ausführlichkeit und Umständlichkeit beschreibt, so will er in ihr auch ein Beispiel dieser Art von Heilungen geben. Der schwere Zustand des Kranken und die Ohnmacht der Jünger, denselben zu heilen, lassen die Allmacht Jesu in desto schönerem Lichte erscheinen. Damit ist den Jüngern für die vorausgegangene Verkündigung der Leiden ein zuversichtlicher Trost verliehen und die Belehrung ertheilt, daß sich die Macht der Gläubigen nicht im physischen, sondern im geistig-religiösen Gebiete äußere. Obwohl verfolgt und gequält stehen sie doch unter dem Schutze des Allerhöchsten. Ja gerade in der Entsagung und Entbehrung können sie ihren Beruf allein ausüben, denn dieses Geschlecht geht nicht aus, außer in Gebet und Fasten. Wie der Teufel ihnen dießmal Widerstand geleistet hat, so wird es ihnen auch sonst gehen, wenn sie ihm nicht durch Gebet und Abtödtung jeden Angriffspunkt entziehen. Es könnte befremden, daß Marcus den Satz vom Glauben, mit dem man Berge versetzen kann (Matth. 17, 20) ausläßt, wenn man nicht daraus schließen müßte, daß ihm das bisher nirgends erwähnte Mittel der Teufelaustreibung die Hauptsache gewesen ist. Außerdem hat er V. 24 mit πάντα δυνατὰ πιστεύοντι die Nothwendigkeit des Glaubens für die Berufserfüllung schon hervorgehoben.

V. 14.* Συνζητεῖν (s. V. 10) heißt an sich nicht feindlich disputiren, streiten, sondern überhaupt sich unterreden, um etwas zu untersuchen. Doch ist bei den Schriftgelehrten in dieser Zeit wohl eine böse Absicht anzunehmen [1], die in Abwesenheit Jesu und der drei bevorzugten Jünger eine größere Aussicht auf Erfolg haben konnte. Der Inhalt der Disputation ist aus dem Folgenden leicht zu ergänzen (Beda), da das Unvermögen, die Heilung vorzunehmen, auf die Jünger und den Meister einen Schatten werfen konnte. — V. 15.** ἐκθαμβεῖσθαι kommt im N. T. wie das Simplex θαμβεῖσθαι (1, 27. 10, 32; 10, 24) nur bei Marcus vor (14, 33; 16, 5), in der übrigen Gräcität ist es einmal (Orph. Arg. 1217) belegt. ἐκθαμβεῖν ist das verstärkte θαμβεῖν. Dieses heißt staunen, erstaunen, erschrecken, daher ἐκθ. sehr erstaunen, ganz betäubt sein. Marcus gebraucht das Passiv in derselben Bedeutung und zwar an den beiden anderen Stellen = erschrecken, erschrocken sein. Demgemäß sind Schegg, Weizs., Klost. auch hier für diese Bedeutung, während die meisten Exegeten seit Euthymius die Erklärung: erstaunen, vorziehen und zugleich eine der beiden Deutungen des Euthym. [2] adoptiren. Gegen die zweite Erklärung von einer auf dem Angesichte des Herrn in Folge der Verklärung noch sichtbaren Herrlichkeit (τινές bei Theophyl., Bengel, de W.,

---

* Ἐλθών . . . εἶδεν (A C D Verss. Lachm.) ist wahrscheinlich nach αὐτόν V. 15 aus ἐλθόντες . . . εἶδον (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) hergestellt worden. Auch der Dativ αὐτοῖς ist zu συνζητοῦντας aus πρὸς αὐτούς (ℵ* B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) gebildet worden.

[1] Victor: δραξάμενοι γὰρ οἱ γραμματεῖς τῆς τοῦ σωτῆρος ἀπουσίας περιέλκειν τοὺς μαθητὰς ὑπελάμβανον. Euthym., Theophyl., Jans.

** Ἰδών . . . ἐξεθαμβήθη (A) ist Emendation für ἰδόντες . . . ἐξεθαμβήθησαν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Ἐξεθαμβήθη ἢ διὰ τὸ καίριον τῆς ἐπιδημίας, οἷα προεγνωκότος τὴν ἐπίθεσιν τῶν γραμματέων, καὶ διὰ τοῦτο ταχέως ἐπιστάντος πρὸς ἐπικουρίαν τῶν μαθητῶν. ἢ διὰ τὴν φαιδρότητα τῆς μορφῆς αὐτοῦ. Καὶ γὰρ εἰκὸς ἐφέλκεσθαί τινα χάριν ἐκ τῆς μεταμορφώσεως.

Bleek, Bisp. nach Ex. 34, 29) spricht aber ganz entschieden das Verbot an die Jünger, welches dadurch gänzlich vereitelt worden wäre. Die andere Erklärung von dem gerade zur rechten Zeit für die Jünger und das Volk erfolgten Eintreffen Jesu (Fr. Luc., Mey., Weiß, Reischl u. a.) hat nur in der Wortbedeutung eine Rechtfertigung, die aber doch nicht allzu sicher ist, denn Apg. 3, 12 ist ἔκθαμβος auch mit θαυμάζειν erklärt und φοβεῖσθαι ist in den Evangelien von θαυμάζειν nicht sehr verschieden. Furcht und Staunen mußten bei außerordentlichen Ereignissen naturgemäß die Seele afficiren. Beide sind also auch hier als gleichzeitige Affecte, welche durch das plötzliche Erscheinen des Herrn hervorgerufen wurden, festzuhalten (Vulg. stupefactus est et expaverunt). Dann ist aber freilich nicht der Gedanke an die rechtzeitig eingetroffene Hilfe für die Jünger der erste, sondern der tiefe Eindruck der ruhigen, majestätischen Erscheinung des Herrn im Gegensatze zu der hin- und hertreibenden, lebhaft streitenden Menge kommt zur Geltung [1]. Und erst nachdem dieser Eindruck überwältigt worden war, eilten sie zu Jesus, um ihm bei seiner Ankunft ihre Huldigung darzubringen (ἠσπάζοντο) und zugleich die Lösung der Streitfrage zu erbitten. Das Volk tritt dadurch in Gegensatz zu den Schriftgelehrten und freut sich, von Jesus Aufschluß zu erhalten (Vict., Theophyl., Jans.). Eine innere Freude des Volkes über den für die Jünger ungünstigen Streit mit den Schriftgelehrten (Steinmeyer, Klost.) ist durch das Folgende nicht motivirt. Das Bedauern, daß die Jünger nicht helfen konnten, ist wahrscheinlicher. Deßhalb können aber auch unter den προστρέχοντες nicht alle (Schegg), Volk und Schriftgelehrte, verstanden [2] und αὐτούς V. 16 nur auf das Volk (Weiß, Keil), nicht auf die Schriftgelehrten (nach der Rec. A C: τοὺς γραμματεῖς, Erasm., Scholz, Fritzsche, Lange u. a.) oder auf das Volk und die Schriftgelehrten (Mey., Bleek, Ew., Schegg) oder die Jünger (Bengel) oder die Jünger und Schriftgelehrten (Jans.) bezogen werden. So konnte aber Jesus die Menge anreden, ohne daß sie selbst an der συνζήτησις mitbetheiligt war, da er nur allgemein nach dem Streite fragte, welcher mit seinen Jüngern entstanden war, wenn er sich auch der directen Anrede (συνζητεῖτε) bedient. Ebensowenig kann daraus geschlossen werden, daß Jesus, der beim Herabkommen nur sehen konnte, daß einige in dem die Jünger umgebenden Haufen mit ihnen stritten, noch nicht wußte, wer die Streitenden waren. Der Erzähler weiß es freilich erst aus dem, was sein Gewährsmann nachher Näheres über den Vorgang erfahren, und daß er dieses sein Wissen nicht Jesu in den Mund legt, beweist allerdings, daß ihm die Scene wirklich lebenswahr vor Augen steht (Weiß); allein nach dem, was Marcus sonst über das Wissen selbst der Gedanken seiner Gegner berichtet, kann er auch hier nicht voraussetzen, daß Jesus sich erst erkundigen mußte. Der Grund der Frage liegt vielmehr in der Absicht der Belehrung und Vorbereitung auf

---

[1] Victor: ἀλλ' αἰφνίδιον αὐτὸν θεασάμενοι, μᾶλλον δὲ οὐκ αὐτοὶ (sc. γραμματεῖς, οὐδὲ γάρ εἰσιν ἄξιοι τὸν σωτῆρα θεωρεῖν), ἀλλ' ὁ πᾶς ὄχλος ἐξεθαμβήθη, τῆς θέας αὐτοὺς εἰς ἔκπληξιν ἀγαγούσης.

[2] Victor: καὶ δὴ προσδραμόντες ἠσπάζοντο αὐτόν, δηλονότι οἱ ἀπὸ τοῦ ὄχλου, οἵτινες παντὸς ἀπηλλαγμένοι πάθους, ἐγκρεμεῖς ὑπῆρχον αὐτοῦ, συνεῖναι αὐτῷ διαπαντὸς ἐφιέμενοι. Euthym.: οὐ μὴν οἱ βάσκανοι γραμματεῖς.

das Wunder. Dieß ist auch der Grund, warum Marcus diese Darstellung wählte. — V. 17 f.* Der Text berechtigt nicht zu der Annahme, daß niemand zu antworten wagte (Euthym.), weil die Jünger bestürzt waren wegen ihrer Ohnmacht und die Schriftgelehrten kein gutes Gewissen hatten (Jans., Mey., Klost.), sondern wie das Volk als gefragt dargestellt ist, so mußte auch aus seiner Mitte die Antwort kommen. Einer aus dem Volke gab denn auch Aufschluß und es war ganz natürlich, daß dieses der Vater des Knaben war, weil er den Streit veranlaßt hatte und im Drange seines väterlichen Gefühles möglichst bald Heilung für seinen Sohn zu erlangen wünschte (Jans.). πρός σε kann auf die eben stattfindende Begegnung mit Jesus bezogen werden, da dem Vater nicht die Beantwortung der Frage nach dem Streite, sondern das Anrufen der Hilfe Jesu nahe liegt. Dem entspricht auch die Darstellung des Matthäus und Lucas, wonach der Vater gleich mit der Bitte beginnt. Allerdings sagt dann Matthäus (17, 16): καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς, aber dieß nöthigt nicht, ἤνεγκα bei Marcus geradeso zu erklären. Er hat seinen Sohn gebracht und ihn jetzt, da er vor Jesus steht, bei sich (Win. 40, 5, 262). Andere (Jans., Fritzsche, Mey., Schegg, Weiß) erklären πρός σε vom Standpunkte des Vaters aus, der voraussetzte, daß da, wo die Jünger sind, auch der Meister sein werde[1]. ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον löst man besser mit denn (Schegg), als mit einem Relativsatze auf. Er nennt den Geist stumm, weil dieser die Ursache des Stummseins des Sohnes war (Euth.)[2]. Nach ἄλαλον ist bloß ein Komma zu setzen (Tisch., Mey., Schegg, Weiß), weil die Schilderung des Zustandes fortgesetzt wird. καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ und wo immer er ihn erfaßt hat beweist nicht, daß die Besessenheit intermittirend war (Mey., Weiß), sondern nur, daß sie verschiedene Stadien der Heftigkeit hatte. Der Vater schildert die Besessenheit nach den Erscheinungen, die auch bei natürlichen Krankheiten (Epilepsie) vorkommen konnten, aber schon das Stummsein zeigt die eigentliche Besessenheit an. ῥήσσει αὐτόν = er reißt ihn wird gewöhnlich von dem Werfen auf den Boden erklärt (Euth.[3], Fritzsche, Bleek, W. Grimm u. a.), doch läßt sich diese Bedeutung, wo sie nicht durch den Zusammenhang angedeutet ist, nicht nachweisen, vielmehr fügen die Klassiker in solchen Fällen χαμᾶζε bei (Eurip. Bacch. 633: δώματα χαμᾶζε). Für niederwerfen steht sonst ῥάσσω. ἀφρίζει = er schäumet ist eine Folge der durch das Reißen herbeigeführten Krämpfe. Das Wort kommt nur hier und V. 20 im N. T. vor und ist von ἀφρός Schaum abzuleiten. Dieses hängt mit ὄμβρος, imber, Regen zusammen. Der gemeinsame Begriff ist „Wasser" (Curtius S. 316). Daß bei epileptischen Anfällen diese Erscheinungen eintreten, ist bekannt[4]. τρίζειν heißt schwirren, schrillen,

---

* Ἀποκριθεὶς εἶπεν der Rec. ist eine Steigerung des einfachen ἀπεκρίθη (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Fr. Lucas: ad te, quem hic adesse putabam.

[2] Plut. de orac. def. p. 438 B: τί οὖν συνέβη περὶ τὴν Πυθιάδα; κατέβη μὲν τὸ μαντεῖον, ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. Vgl. Luc. 11, 14.

[3] Ἀντὶ τοῦ καταβάλλει εἰς γῆν. Artem. oneir. 1, 62: ῥῆξαι τὸν ἀντίπαλον. Hesych.: ῥῆξαι: καταβαλεῖν.

[4] Celsus medic. 3, 23: inter notissimos morbos est etiam is, qui comitialis

zischen und wird überhaupt von allen feinen, durchdringenden, aber unarticulirten und unmodulirten Stimmen gebraucht. Transitiv findet es sich nur hier und bei den Kirchenschriftstellern = mit den Zähnen knirschen. ξηραίνεσθαι = abzehren, abmagern, dürr werden. Die Erklärung des Euthym. (und Jans.): ἀντὶ τοῦ ἀναισθητεῖ = wird gefühl-, empfindungslos (Fr. Luc.: inops sensuum et membrorum) hat zwar Marc. 3, 1 ein Analogon, wäre aber auf den ganzen Körper angewandt doch schwer verständlich. — V. 19.* Vgl. Matth. S. 389 f. Obwohl hier das ganze Volk angeredet ist und einer aus dem Volke geantwortet hat, so kann ich doch den Tadel nicht auf das Volk allein beschränken, denn da das Unvermögen der Jünger zu heilen eben hervorgehoben wurde und Jesus sie nachher über den Grund desselben belehrt, so gaben sie die nächste Veranlassung zum Tadel. Weil aber Jesus auch den Glauben des Vaters prüft, der zugleich als Repräsentant des Volkes erscheint, so ist allerdings der Vorwurf auch nicht auf die Jünger zu beschränken, sondern allgemein zu fassen[1]. μεθ' ὑμῶν ἔσομαι bezeichnet freilich nicht das Beiihmsein, sondern den Aufenthalt Jesu bei ihnen, aber Jesus konnte sich doch nicht anders ausdrücken, wenn er an seine Trennung von ihnen dachte. Nicht daß sie noch bei ihm sind, sondern daß er noch bei ihnen ist, erscheint als auffallend. ἕως πότε = quousque, wie lange? ist die Uebersetzung von עַד־מָה (Ps. 4, 3) oder עַד־מָתַי (Ps. 6, 4. 2 Sam. 2, 26. Jes. 6, 11) und עַד־אָנָה (Ps. 13, 1. 3). — V. 20. ἰδὼν αὐτόν ist anakoluthischer Nominativ für den Accusativ, weil der Schreiber für das Folgende die passive Vorstellung hatte (ἐκυλίετο): ἐσπαράχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος, aber wegen der Anschaulichkeit das Subject wechselte und in das Activ überging[2]. Zwar könnte ἰδών nach der constructio ad sensum auch auf πνεῦμα bezogen werden (Buttm. 114), da εὐθύς hinter πνεῦμα gestellt werden muß (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) und es scheinbar entsprechender ist, daß der Geist beim Anblicke Jesu noch einmal die ganze Kraft wirken läßt, um den Rest seiner Herrschaft auszunützen (Bleek, Ew., Weiß)[3], aber es ist ja mit ἰδὼν αὐτόν nur eine Zeitbestimmung, nicht ein Grund gegeben. Dabei versteht es sich von selbst, daß der Geist gleichfalls Jesus gesehen hat. Zu σπαράσσειν vgl. 1, 26; es ist dasselbe wie ῥήσσειν V. 18: hin- und herzerren. πίπτειν

. . . nominatur. Homo subito concidit; ex ore spumae moventur; deinde interposito tempore ad se redit et per se ipse consurgit.

* Αὐτῷ ist emendirt für αὐτοῖς (ℵ A B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Wie gezwungen die Beziehung auf den Vater und das jüdische Volk ist, zeigt die Erklärung Jansens: quoniam autem incredulitas patris et ipsorum quoque discipulorum causa fuit impotentiae eiciendi daemonium, ut patet ex sequentibus, hinc Dominus desumpsit occasionem in genere redarguendi Judaicae gentis incredulitatem, reiciens etiam impotentiam discipulorum de qua pater pueri querebatur in ipsum qui querebatur. Fr. Lucas sagt gar: erat enim plus quam scelesta impietas cum pari ingratitudine coniuncta, tot miracula quibus didicerant divinam Jesu virtutem, malitiose, uno discipulorum errato, supprimere velle. Hat auch Marcus die Bitte des Vaters weggelassen, so geht doch aus dem Folgenden hervor, daß er von Jesus die Heilung erwartete.

[2] Win. 63, 1, 528. Buttm. 256. 329. Krüg. 56, 9, 4. Kühn. 677.

[3] Euthym.: συνεχώρησε ταῦτα παθεῖν αὐτόν . . . καὶ ἵνα γνοὺς ὁ πατήρ, ὅτι θορυβεῖται τὸ δαιμόνιον, ἰδὸν τὸν Χριστόν, εἰς πίστιν τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐναχθῇ.

ἐπὶ τῆς γῆς = auf die Erde fallen (vgl. 14, 35. Xen. Cyr. 4, 5, 54 und καταπίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς Krüg. 68, 40, 3). ἐκυλίετο = er wälzte sich. κυλίειν, nur hier im N. T., ist eine spätere Nebenform zu κυλίνδω (Curtius S. 150). — V. 21.* ὡς ist Zeitpartikel: wie lange Zeit ist es, daß (als) ihm dieß widerfahren ist[1]. Das Perfect γέγονεν bezeichnet den noch andauernden Zustand. παιδιόθεν von Kindheit an, im N. T. nur hier, gehört der späteren Gräcität an[2]. ἐκ παιδιόθεν hat eine Parallele in Gen. 47, 3 ἐκ παιδιόθεν ἕως τοῦ νῦν (Cod. Al.). — V. 22.** ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν um ihn zu verderben ist nach der Vorstellung des Vaters gesagt, welcher die Folgen (Abmagerung) beobachtet hatte. Ob dieß wirklich die Absicht des Teufels war, ist zweifelhaft, da er eine Lust am Quälen hat. Dadurch kann freilich der Tod herbeigeführt werden, aber doch ist nicht zu vergessen, daß Gott der Herr über Leben und Tod ist. ἀλλά deutet die Unterbrechung der Gedankenreihe an (Win. 53, 7, 411). εἴ τι δ. nicht = wenn du etwas vermagst, sondern = wenn du etwa oder irgendwie es vermagst (Krüg. 65, 5, 9)[3], denn der Zweifel des Vaters bezieht sich nur auf den vorliegenden Fall, der seiner Ansicht nach besonders schwierig war. Sein Glaube war also noch gering (Euthym.), doch weist ihn Jesus nicht von sich. Er sucht vielmehr den Funken anzufeuern und zu nähren. Deßhalb hat er sich in die Unterredung eingelassen. Da der Vater seinen Knaben zur Heilung gebracht hatte, so mußte er jedenfalls die Möglichkeit voraussetzen. Weil aber den Jüngern die Heilung nicht gelungen war, so konnten ihm auch über die Kraft des Meisters Zweifel aufsteigen. Dieß um so mehr, als der Zustand seines Sohnes ein schwerer und lang andauernder war. Er schildert denselben denn auch lebhaft, um Jesus desto geneigter zum Heilen zu machen. — V. 23.*** In der Erklärung dieses schwierigen Satzes gehen die Exegeten weit auseinander. Bleibt man bei der gesicherten Lesart, so kann jedenfalls τό nicht bloßes Anführungszeichen (Fritzsche, de W., Bleek) sein, sondern der Artikel faßt einen ganzen Satz zu einem einheitlichen Ausdrucke zusammen (Kühn. 493, 3)[4]. Sodann kann nach δύνῃ ein Fragezeichen gesetzt werden (Griesb., Buttm., Ew., Volkm., Tisch.), scheint aber doch zu τό weniger zu passen,

---

* Ἐξ οὗ (ℵ^{c} C* L Δ) und ἀφ' οὗ (N) ex quo (It. Vulg. Syr.) sind Correcturen für ὡς (ℵ*A C^{3} D Lachm., Tisch., Trg.); B ἕως. ἐκ vor παιδιόθεν (A) ist zu ergänzen (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Vgl. Win. 41, 3, 278. Krüg. 69, 63, 10. Kühn. 805, 3, a.

[2] Synes. de prov. p. 91 B. Joan. Zonar. 4, 184 a. Die Klassiker sagen ἐκ παιδός, παιδίων.

** Der Artikel vor πῦρ (A) ist aus Matth.; αὐτόν ist hinter πῦρ zu stellen (ℵ B C* L Δ Tisch.). Statt δύνασαι lies δύνῃ (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Letzteres ist die dichterische, später auch bei Prosaikern vorkommende Form (Win. 13, 2, 73. Krüg. 40, 167).

[3] Auch die von Fritzsche angeführte Stelle, Soph. Aj. 326 Lobeck: ἀλλ', ὦ φίλοι, τούτων γὰρ ἕνεκα ἑστάλην, ἀρήξατ' εἰσελθόντες, εἰ δύνασθέ τι muß so erklärt werden.

*** Vor εἰ δύνῃ ist τό zu ergänzen (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) statt δύνασαι ist auch hier δύνῃ zu lesen (ℵ B D Δ), πιστεῦσαι nach δύνῃ fehlt ℵ B C* L Δ Tisch., Trg.

[4] Auch Victor ignorirt S. 360 den Artikel und bringt den contextwidrigen Sinn heraus: τοσαύτη παρ' ἐμοὶ δυνάμεως περιουσία, ὡς καὶ ἑτέρους ποιεῖν τὰ αὐτὰ θαυματουργεῖν· ὥστε ἐὰν πιστεύσῃς, ὡς δεῖ, καὶ αὐτὸς δύνασαι αὐτὸν θεραπεῦσαι, φησι, καὶ τοῦτον καὶ ἑτέρους πολλούς. Dagegen S. 361: τὸ „εἰ πιστεύεις, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι", mit derselben Erklärung.

oder würde ein τί vor demselben verlangen oder eine Ergänzung wie εἶπας (Lachm.). Deßhalb bleibt nur übrig, entweder einen anakoluthischen Nominativ (Mey., Weiß) oder den Accusativ der Beziehung (Schegg) anzunehmen. Zwischen diesen beiden Auffassungen ist aber sachlich kein Unterschied, sprachlich trifft der Einwand Schegg's gegen den absoluten Nominativ nicht ganz zu. Denn der Nominat. absol. kann in der That im Satz hinzugedacht werden, da in πάντα δυνατά gewiß δύνῃ wieder aufgenommen ist (Win. 63, 1, 2 d, 534). Daher kann man erklären: was dein (eben ausgesprochenes) „wenn du vermagst" betrifft, (so wisse), alles kommt auf den Glauben an. Jesus wiederholt also das δύνῃ, um daran zu zeigen, welche Bedingung von Seiten des Vaters zu erfüllen sei. πιστεύοντι ist aber nicht der Dativ der Beziehung, des Urtheils = für den Glaubenden, d. i. nach seinem Urtheile ist alles möglich (Kloſt.), denn nicht das unrichtige Urtheil, sondern der demselben zu Grunde liegende mangelhafte Glauben wird getadelt und zwar als Hinderniß der Heilung. Der Vater redet ja auch nicht von einer „bedingten Möglichkeit der Hilfe", der Bedingungssatz drückt nur den Zweifel an der Möglichkeit aus. — V. 24.* βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ hilf meinem Unglauben wird gewöhnlich von der Stärkung des noch schwachen Glaubens erklärt (Vict., Ambr., Chrysol., Euthym., Bengel, Bisp., Schegg, Reischl u. a.), aber diese Erklärung entspricht dem βοήθει nicht, das wie βοήθησον zu fassen ist und überhaupt nie im Sinne von ergänzen, vervollkommnen gebraucht wird. Deßhalb bemerkt schon Grotius mit Recht dagegen: quod fiduciae meae deest, bonitate tua supple. Nam ut augmentum fiduciae ab Jesu speraverit, et quidem subito, vix credibile est. Jansen gibt dieselbe Erklärung [1]. Dazu paßt auch die Voranstellung des μου im Unterschiede zu der Hilfe Jesu. „Komm meinem schwachen Glauben zu Hilfe" (Schegg) kann man wohl sagen, aber es ist damit eine Unterstützung des schwachen Glaubens gemeint, damit er dieß erreiche, was ihm allein unerreichbar ist. Die Unterstützung ist eine Mithilfe, nicht eine Ergänzung dessen, was thätig ist und allein nicht ausreicht. Denn „ἐδέετο τοῦ σωτῆρος διὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως προσθεῖναι τὸ λεῖπον" mit Bezug auf das „προσθὲς ἡμῖν πίστιν" (Vict.) ist nicht eine Worterklärung des βοήθει, sondern eine Sacherklärung nach dem Zusammenhange. βοήθει μου τῇ ἀπ. ist also so viel als: hilf mir Ungläubigem. Das Substantiv ist für das Adjectiv zur Hervorhebung der Hauptvorstellung gesetzt (Win. 34, 3, 221). Obwohl vorher πιστεύω steht, so ist doch kein Widerspruch vorhanden. Dieselbe Sache ist von zwei verschiedenen Seiten behandelt. Der schwache Glaube wird als Unglaube bezeichnet, um die Hilfe Jesu zu veranlassen: διάφορός ἐστιν ἡ πίστις ἡ μὲν εἰσαγωγική, ἡ δὲ

---

* Καί fehlt vor εὐθύς in ℵ B L Δ Tisch.; Trg. [ ]. μετὰ δακρύων vor ἔλεγεν ist zur Steigerung (A² C³ D It. Vulg.) hereingekommen. κύριε nach πιστεύω (C² Δ Vulg.) ist ganz gegen den Gebrauch des Marcusevangeliums.

[1] Haec autem verba non sic videntur accipienda quasi his petierit fidem suam perfici a Domino . . . sed tantum voluit petere, ut quoniam audivit a fide omnia pendere, Dominus id suppleret quod fidei imperfectio non impetrabat ut sit sensus: credo Domine te posse, sed si quid adhuc fidei deest, tu quaeso id supple, ut si non sufficiat mea fides, id tamen quod volo adiuvante me tua potentia consequar.

τελεία (Vict.)[1]. — V. 25. ἐπισυντρέχω kommt ſonſt nirgends mehr vor. Da V. 15 προστρέχοντες gebraucht iſt, ſo will damit eine Steigerung ausgedrückt werden = noch hinzulaufen (zu den ſchon Anweſenden). Die Beziehung des συν auf das Herbeibringen des Knaben: da Jeſus ſah, daß mit (σύν) dem Herbringen des Knaben auch Volk herzu (ἐπί) ſtröme (laufe) [Schegg] iſt ſchön, aber für Marcus zu künſtlich, denn der Knabe iſt ja nach V. 20 während des Geſpräches ſchon bei Jeſus, und das Zuſtrömen des Volkes mit dem Herbeibringen des Knaben hätte Jeſus gar nicht verhindern können, da er den Kranken erſt heilen konnte oder wollte, nachdem er zu ihm gebracht war. Das weitere Herzuſtrömen wollte aber Jeſus durch die Fortſetzung der Unterredung nicht begünſtigen, weil er größeres Aufſehen vermeiden wollte. Deßhalb nimmt er jetzt die Heilung vor. κωφός kann neben ἄλαλος nur das Taubſtummſein bezeichnen[2]. ἐγώ ich, nicht meine Jünger. Euthym.: ἐγώ σοι ἐπιτάσσω, ὃν οἶδας. καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς folgt auf den Imperativ ἔξελθε, weil die neuteſtamentlichen Schriftſteller der grammatiſchen Regel folgend (Krüg. 54, 2, 2. Bäuml. 560) im Präſens ſtets nur den negativen Imperativ, im Aoriſt in der zweiten Perſon nur den Conjunctiv ſetzen (Buttm. 182). μηκέτι = nicht mehr, ſetzt nicht eine periodiſche Beſitzergreifung (Weiß) voraus, ſondern bezieht ſich auf die jetzt geheilte erſte Beſeſſenheit. Ein ſpäterer Verſuch zur Rückkehr iſt bei den böſen Geiſtern nicht unwahrſcheinlich (Matth. 12, 44). — V. 26.* Das Masculinum κράξας . . ſchreiend ſetzt die Vorſtellung einer Perſon (δαίμων) voraus und gibt dem Ausdruck einen ungezwungeneren Charakter (Buttm. 70. 114. Win. 21, 2, 133. Krüg. 58, 1, 2). Schreiend fuhr er aus „σημαίνον, ὅτι βιαίως ἀπελαύνεται“ (Euthym.). τοὺς πολλούς die Menge. — V. 27.** Dadurch daß der böſe Geiſt den Beſeſſenen beim Ausfahren in einen todesähnlichen Zuſtand verſetzen durfte, wurde der Gegenſatz zwiſchen dem Reiche der Zerſtörung und dem Reiche des Heiles klar vor die Augen der Zuſchauer gelegt: den, welchen der ſchon zur Flucht genöthigte gottloſe Feind auf den Boden warf und dem Tode ähnlich machte, hat der gütige Erlöſer durch die milde Berührung ſeiner Rechten wieder aufgerichtet (Beda).

---

[1] Beda: sed quia per occultam inspirationem gratiae meritorum suorum gradibus fides crescit: uno eodemque tempore is qui necdum perfecte crediderat, simul et credebat et incredulus erat.

[2] Holtzm. S. 88 glaubt, die Parallelen haben πν. ἀλ. κ. κωφ. ausgelaſſen wegen der Unverſtändlichkeit dieſer Bezeichnung, da der Kranke doch ſchreie und Jeſus ihn anſpreche; er ſtimmt Hitzig bei, der S. 52 nach Pſ. 58, 5. Offenb. 12, 9. Weish. 2, 24 das Taubſein von dem Unvermögen der Jünger herleitet, ihn zu bändigen, und das Stummſein als einfache Folge davon erklärt. In Wahrheit ſei er es nicht geweſen. Aber κράξας iſt ja nicht von articulirten Lauten zu verſtehen und die Anrede ſetzt keine Antwort voraus.

* Κράξαν und σπαράξαν (A) ſind Emendationen für κράξας und σπαράξας (ℵ B C* D L Lachm., Tiſch., Trg.), die nach dem Sinne conſtruirt ſind (Fritzſche: librarios vel dormitasse vel Latinorum voce spiritus inductos esse). Auch die Ergänzung des Objects αὐτόν zu σπαράξαν (ℵ A Vulg. Syr. Lachm.) und die Auslaſſung des Artikels vor πολλούς (C D) ſind Nachbeſſerungen.

** Αὐτὸν τῆς χειρός (A) iſt Umſtellung von τῆς χειρὸς αὐτοῦ nach der bei Späteren üblichen Verbindung τινὰ τῆς χειρός (Buttm. 140).

V. 28.* Zur Construction εἰσελθ. αὐτοῦ vgl. 5, 2. 18; zu ὅτι V. 11. Tisch. und Trg. setzen auch hier ein Fragezeichen. Matthäus hat διὰ τί[1]. Die Frage der Jünger ist begreiflich, da sie früher viele geheilt hatten und deßhalb fürchten konnten, die Heilgabe verloren zu haben (Chrys., Euthym., Theophyl.) oder wenigstens dieselbe für besondere Fälle nicht anwenden zu können (Klost.). Daran, daß es auch bei ihnen an der subjectiven Bedingung fehle, dachten sie nicht. Trotzdem können sie aber nach Frage und Antwort nicht von jeder Schuld freigesprochen werden (Schegg), denn ein geringeres Verständniß wird darin sicher bekundet. — V. 29.** ἐν οὐδενί erklärt schon Euthymius mit: ἐν οὐδενὶ ἑτέρῳ τρόπῳ, so daß Gebet und Fasten als das Mittel angegeben werden, durch welches die Teufel auszutreiben sind (1, 15. 3, 22. Matth. 9, 34; 12, 24. Luc. 11, 15. 18 ff.) oder welches wenigstens die subjective Bedingung ist. Diese Erklärung ist die gewöhnliche geblieben. Dagegen macht Schegg auch hier wie zu Matthäus das passive ἐξελθεῖν = hinausgehen, ausfahren geltend, das von austreiben verschieden ist, und erklärt demgemäß: „diese Gattung von Dämonen kann nur ausgehen im Gebete und im Fasten, d. i., wenn sie von der Sphäre des Gebetes und des Fastens umgeben sind." Beten und Fasten seien so nothwendig, daß nur sie ihnen den Ausgang möglich machen. Daß ἐν in dieser Bedeutung gebraucht wird unterliegt keinem Zweifel (Win. 48, 361. Krüg. 68, 12, 4), aber es ist dann regelmäßig der Bereich gemeint, innerhalb dessen einer thätig ist, z. B. λατρεύειν ἐν τῷ εὐαγγ. Röm. 1, 9. 1 Thess. 3, 2. 1 Kor. 7, 15. περιπατεῖν ἐν πανουργίᾳ 2 Kor. 4, 2. Eph. 2, 3. ζῆν ἐν ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 2. Das passive ἐξελθεῖν kann aber keine Schwierigkeit machen, da es gar nicht = expelli genommen zu werden braucht, sondern als eine Folge des mit ἐν bezeichneten Verfahrens erscheint wie z. B. ἔφυγεν ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ Apg. 7, 29: auf dieses Wort hin, ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν Matth. 6, 7: um ihrer Geschwätzigkeit willen. Wegen des δύναται ist allerdings die gleiche Leistung auch von Seiten des Besessenen zu verlangen (Euthym., Theophyl.), der in gläubigem Vertrauen zur Heilung kommen muß. Eine Unterscheidung zwischen Besessenen, die auf das einfache Befehlswort an den Geist im Namen Jesu befreit werden, und solchen, bei welchen dieses nicht reicht, sondern die Jünger an's Gebet gewiesen sind (Klost.), kann daraus nicht abgeleitet werden. Höchstens kann man zugeben, daß die Vorbereitung im Verhältnisse zur Stärke der Besessenheit stehe (Jans.).

---

* Der Genit. absol. εἰσελθόντος αὐτοῦ (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist von der Rec. (A) wegen des folgenden αὐτόν in εἰσελθόντα verwandelt worden.

[1] Euthym.: τὸ ὅτι ἀντὶ τοῦ διατί. οὕτω γὰρ εἶπεν ὁ Ματθαῖος· ἢ τὸ ἐπηρώτων ἀντὶ τοῦ ἔλεγον αὐτῷ. πολλαὶ γὰρ τοιαῦται καταχρήσεις παρὰ τῷ Μάρκῳ.

** Καὶ νηστείᾳ (ℵ^{ob} A C D L Δ It. Vulg. Syr. Cop. Go. Lachm., Trg.) fehlt ℵ* B K Tisch. Eine Conformation nach Matthäus ist möglich, wenn man aber Matth. 17, 21 für interpolirt erklärt (Tisch. s. Matth. S. 391; Treg. [ ]), so ist der Zusatz hier um so mehr beizubehalten. Die Berufung auf 1 Kor. 7, 5 entscheidet nicht, da dort das Fehlen von καὶ νηστείᾳ viel stärker bezeugt ist.

§ 38.

Die zweite Leidensweissagung und der Rangstreit.

9, 30—50 (Matth. 17, 22. 23. 18, 1—9. Luc. 9, 43—50).

Marcus leitet die weitere Jüngerunterweisung mit der zweiten Leidensweissagung ein (ἐδίδασκε γὰρ τοὺς μαθητάς V. 31), denn die Vorbereitung auf die Katastrophe in Jerusalem beschäftigte Jesus während dieser letzten Zeit vorwiegend. Die Jünger zeigen sich denn auch noch ziemlich unzugänglich, wagen es aber nicht, Jesus darüber zu fragen. Dieser ergreift darum selbst die Gelegenheit zur Belehrung. Da das Unvermögen namentlich den noch immer nicht ganz überwundenen irdischen Messiashoffnungen entspringt, so müssen die Jünger jetzt vor Allem auf die Demuth und Selbsterniedrigung als die wesentlichen Bedingungen des christlichen Lebens hingewiesen werden. Eine Belehrung über die Gemeinschaftspflicht (Weiß) könnte man allenfalls in V. 38—50 anerkennen, aber auch in diesem Passus ist zunächst das eifersüchtige Benehmen der Jünger getadelt und V. 42—50 ist in der Lehre vom Aergerniß die Pflicht der Selbstverleugnung und Selbstüberwindung um des Himmelreiches willen gefordert, so daß man berechtigt ist, den ganzen Abschnitt unter den Gesichtspunkt der Lehre von der Demuth und Selbsterniedrigung als der Grundbedingung für die Erlangung des ewigen Heiles zu stellen. Muß man, um diesen abzuweisen, V. 43—50 als Einschaltung erklären, so ist damit zugegeben, daß so, wie uns einmal das Evangelium vorliegt, der Zweck des Evangelisten ein anderer war. Noch weniger geht es aber an, V. 43—48 auf das Anstiften von Streit und Unfrieden in der Gemeinde zu beziehen (Ewald), denn diese Verse handeln vom Aergernißnehmen, nicht vom Aergernißgeben. Anders verhält es sich bei Matthäus. Er hat im 18. Kapitel wirklich die Gemeinschafts- oder Gemeindepflichten zum leitenden Gedanken gewählt [1].

V. 30. Κἀκεῖθεν geht nicht auf εἰσελθόντος εἰς οἶκον V. 28, sondern auf die Gegend von Cäsarea Philippi 8, 27, welcher Galiläa gegenübergestellt wird. Jesus will sich aber jetzt auch in Galiläa nicht mehr mit dem Volke abgeben, sondern beschränkt sich ganz auf den Jüngerunterricht. Zu γνοῖ

[1] Während Holtzm. und Weiß dem Marcus auch hier die Priorität zuerkennen, ist Weizs. (S. 71) der Ansicht, daß wir die einfachste Gestalt dieses Stückes bei Luc. 9, 46—50 haben. Marcus erweise sich als secundär, da der Zusammenhang 9, 49 f. los und 9, 37—42 künstlich sei. Damit stimmt auch Hilgenf. (Marc. S. 63) überein. Denn Marcus lasse Matth. 18, 3. 4, auf welchem der Nerv der ganzen Zurechtweisung beruhe, aus und knüpfe doch mit καὶ λαβὼν παιδίον die symbolische Handlung an den Rangstreit an. Doch breche er diese Beziehung wieder ab, indem er statt einer Ermahnung zur Demuth vielmehr eine solche zur Kindesliebe folgen lasse. Also abhängig von Matthäus. Aber Lucas, der 9, 49. 50 mit Marcus dieselbe Erzählung aufgenommen hat, sei der Zusammenhangslosigkeit nur durch Weglassung des letzten Passus entgangen, so daß Marcus jedenfalls nicht von ihm, sondern nur von Matthäus abhängig sein könne. So viel ist richtig, daß Marcus schwerer verständlich ist, als Matthäus und Lucas, aber die dunklere Darstellung ist nicht eo ipso die frühere. Sonst nimmt man nicht ungern bei Matthäus Mißverständnisse an.

(st. γνῷ der Rec.) vgl. 5, 43, zu παραπορεύεσθαι 2, 23. Schegg verlangt auch hier, daß die Bedeutung παρά = neben zur Geltung komme. Sie zogen also nicht mitten durch, sondern abseits, beiseits. Sie vermieden die Hauptstraßen und hielten Seitenwege ein[1]. Hatten sie aber Galiläa nicht ebenso „zur Seite, neben sich", wenn sie die Hauptstraße mieden? Soll diese Erklärung eine Bedeutung haben, so muß man mit dem Nebenher Ernst machen und Jesus neben Galiläa nicht durch Galiläa reisen lassen. Denn dieß ist sonst die Bedeutung des παρά in solchen Composita des Orts und der Bewegung (Krüg. 68, 46, 15). Viel eher kann man aber die l. c. zuerst angeführte Bedeutung des παρά = dem lateinischen ad mit dem Begriffe des Abschließens oder Anlangens hier verwenden. παρεῖναι, παρέρχεσθαι, παρακαλεῖν, παραλαμβάνειν. Dann bezeichnet παραπορεύεσθαι die Reise durch Galiläa mit dem Ziele Kapharnaum (V. 33) ohne längeren Aufenthalt an anderen Orten (Erasm.[2], Fritzsche, Mey., Bleek, W. Grimm, Reischl, Bisp., Weiß, Keil u. a.). Was aber die Stelle Deut. 2, 4 betrifft, wo allein παραπορ. διὰ τῶν ὁρίων vorkommt, so heißt עָבַר בִּגְבוּל nicht am Gebiete vorbeiziehen, denn daß die Juden (V. 8) wirklich am Gebiete vorübergezogen sind, hatte seinen Grund nur darin, daß die Edomiter nach Num. 20, 14—21 ihnen den Durchzug verweigerten und Jahve den Kampf gegen dieselben untersagt hatte. Auch sonst kommt עָבַר in der Bedeutung durchgehen, durchziehen mit ב vor (Gen. 12, 6. 30, 32. Jes. 8, 21), während = vorübergehen der Accusativ mit עַל, לְפָנֵי oder etwas Derartigem steht. Zu ἵνα τις γνοῖ vgl. 7, 24, nur ist hier noch die Absicht ausgesprochen, aber ohne daß ἵνα telisch zu nehmen ist (Win. 44, 8, 316). Ganz unbekannt konnte zwar die Reise nicht bleiben, auf welchen Wegen immer Jesus auch gehen mochte, aber er suchte sich doch so viel als möglich vom Volke fern zu halten. — V. 31.* Jesus gibt den Grund seiner Wanderung mit den Jüngern an. Zu ἐδίδασκεν vgl. 8, 31: ἤρξατο διδάσκειν. Das Präsens παραδίδοται bezeichnet nicht die nahe bevorstehende Auslieferung, sondern die sicher eintretende, in Gottes Rathschlusse feststehende Auslieferung. Die ἄνθρωποι sind die Gegner Jesu. — V. 32. Wir haben hier wieder eine Steigerung des Matthäus: ἐλυπήθησαν σφόδρα. Die Jünger verstanden es nicht, aber doch ahnten sie nichts Gutes und wollten deßhalb nicht fragen. Ein Widerspruch ist nicht vorhanden, denn die Trauer setzt noch kein Verständniß voraus. Sie konnten darüber traurig sein, daß Jesus immer wieder von dem Tode anfing, der ihnen so unheimlich vorkam. Die Beziehung auf die Todesart und das Verhältniß zu den messianischen Weissagungen (Jans.) war ihnen freilich auch unverständlich, steht aber hier nicht im Vordergrunde. Denn aus diesem Nichtverstehen entsprang eben auch das Nichtverstehen des Leidensweges überhaupt. Die Unterscheidung zwischen dem Wissen vom Tode

---

[1] Grotius: i. e. παρὰ τὴν ὁδὸν ἐπορεύετο diverticulo ibant, non via regia.

[2] Praepositio παρά facit ut intellegas illos clam, aut celeriter et in transcursu, velut obiter fecisse iter per Galilaeam, ita ut nec aperirent se usquam, nec commorarentur; et videri poterant declinasse Galilaeam in discessu, nisi obstaret praepositio διά quae facit, ut non possit aliud accipi quam illis iter esse factum per Galilaeam. Jans. (quidam!).

* Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ist aus Matth., ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg. μετὰ τρεῖς ἡμέρας vgl. 8, 31; 10, 34.

und dem von der Auferstehung (Euthym.) hat in 9, 10 wenigstens eine Begründung, ist aber bei dem allgemein lautenden Texte doch nicht gerechtfertigt.

V. 33.* Daß Marcus, der Begleiter des Petrus, die Geschichte vom Stater nicht kennt (Meyer, Schegg, Weiß), scheint mir fast undenkbar zu sein. Zwar lege ich auf das Kommen nach Kapharnaum Matth. 17, 24 auch keinen besonderen Werth, obwohl man sonst solche Reminiscenzen zu benützen pflegt, aber die Auslassung dieser Erzählung erklärt sich bei dem für römische Leser schreibenden Marcus leicht. Neben der Bescheidenheit des Petrus, welche hier mehr als bei andern ähnlichen Auslassungen berücksichtigt werden kann, empfahl der leicht mißdeutbare Ausspruch über die Steuerfrage die Auslassung. ἐν τῇ οἰκίᾳ bildet den Gegensatz zu ἐν τῇ ὁδῷ, ohne daß damit ein bestimmtes Haus bezeichnet wäre. Doch ist es selbstverständlich, daß Jesus im Hause des Petrus einkehrte. γενόμενος ἐν ist eine bekannte, bei Marcus öfters vorkommende Prägnanz. Nach Marcus interpellirt Jesus die Jünger über ihre Unterredung auf dem Wege, während Matthäus den Jüngern die Initiative zuweist. Dieß entspricht der Darstellung des Verhältnisses der Jünger zu Jesus in beiden Evangelien. Jesus sieht sich nach dem Marcusevangelium immer wieder veranlaßt, die Unterweisung der Jünger fortzusetzen. Das Schweigen derselben ist ein Beweis der unvollkommenen Disposition[1]. — V. 34.** τίς μείζων wer der Größere geht auf die Stellung im Apostelcollegium (Luc. 22, 24), doch nicht allein unter den momentanen Verhältnissen, sondern auch im messianischen Reiche, in welchem die Frage erst von Bedeutung geworden wäre[2]. Der Zusatz des Matthäus: ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ist jedenfalls eine richtige Erklärung. Marcus konnte ihn als für seine Leser weniger verständlich weglassen. Derselbe hätte auch auf irdische Verhältnisse bezogen werden können. Den judenchristlichen Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν vermeidet er überhaupt. — V. 35. Die feierliche Herbeirufung der Zwölfe zeigt, daß gerade diese, welche zu den ersten Säulen des neuen Reiches bestimmt waren, vor allem das Fundament der Demuth legen müssen (Matth. 23, 11. Luc. 22, 26). — V. 36. Jesus veranschaulicht ihnen die ertheilte Lehre an einem natürlichen Kinde. Der Zusammenhang ist aber weniger klar als bei Matthäus, der erst nach der Aufforderung, zu werden wie ein Kind, wenn sie in das Himmelreich eingehen wollen, die Ermahnung berichtet, welche eine Werthschätzung des Kindes gibt. Aber doch ist anknüpfend an den Rangstreit die Ermahnung zur Demuth und Herablassung auch hier der Grundgedanke, wenn auch Marcus das natürliche Kind gegenüber der Kindeseinfalt in den Vordergrund stellt und von der Liebe des niedrig stehenden Kindes zu der Herablassung zu den Niedrigen überhaupt übergeht. ἐναγκαλίζεσθαι = umarmen kommt im N. T. nur hier vor, dagegen Spr. 6,

---

* Ἦλθεν (A C L Δ) ist wahrscheinlich nach ἐπηρώτα conformirt, ἦλθον ℵ B D Versss. Lachm., Tisch., Trg. πρὸς ἑαυτούς nach ὁδῷ (A Δ) ist aus V. 34 anticipirt.

[1] Euthym.: ἐσιώπων αἰσχυνθέντες, ὡς ἤδη καταγνωσθέντες.

** Ἐν τῇ ὁδῷ fehlt A D Δ und könnte aus V. 33 stammen, paßt aber auch zu der umständlichen Erzählungsweise des Marcus.

[2] Euthym.: καὶ δοκοῦσι μὲν ἐρωτῆσαι περὶ οὗ ἐγίνωσκον· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο. Καὶ γάρ, ὅτι μὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὁ Πέτρος προτετίμηται τούτων, ἤδεσαν ἐξ ὧν ἔβλεπον.

10; 24, 33 und bei späteren Klassikern. Das Umarmen sollte die Liebe Jesu zu den Kleinen, also auch zu den geistig Kleinen symbolysiren. — V. 37.* Dem Wortlaute nach können hier zunächst nur wirkliche Kinder verstanden werden. Doch weist ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου auf geistige Kinder hin (Fritzsche, Meyer), die Jesus angehören (Bleek, Schegg). Denn warum die Aufnahme natürlicher Kinder auf den Namen Jesu hin stattfinden und besonders belohnungswerth sein soll, ist doch nicht einleuchtend[1]. Da aber auch die Vorstellung des Kindes ein Mittel zur Unterweisung in der Demuth war, so sollte der Schluß vom Bilde zur Sache angedeutet werden (Vict., Beda, Euthym., Theophyl. u. a.). ὃς ἂν δέχηται widerspricht der besseren Gräcität und der gewöhnlichen Regel auch des N. T., wonach, wenn der Hauptgedanke in die Zukunft fällt, die eben der Zeit nach voraufgehende und abgeschlossene Handlung durch den Conjunctiv des Aorists mit ἄν zu geben ist (Buttm. 189. Winer 42, 3, 288). οὐκ — ἀλλά steht öfters, ohne daß im ersten Satztheile der Gedanke absolut verneint werden soll, sondern nur relativ in Bezug auf den Hauptgedanken (Buttm. 306. Winer 55, 8, 462).

V. 38.** Die kurze Erzählung bis V. 41 fehlt bei Matthäus, findet sich aber bei Lucas als Schluß des Abschnittes, während sie hier den Charakter einer Episode hat, nach welcher die Rede wieder aufgenommen wird. Zwar läßt sich ein den Zusammenhang vermittelnder Gedanke in derselben erkennen:[2] die Unduldsamkeit gegen Fremde geht nicht weniger wie die Ehrsucht unter Seinesgleichen aus dem Mangel an Demuth hervor, welcher im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit das, was den anderen noch fehlt, nicht so hoch veranschlagen würde (Weiß)[3], allein damit harmonirt der Nach-

---

* Ἐὰν für ἄν ist aus Matth. Das zweite Mal ist statt δέξηται (A C D Δ Vulg.) δέχηται (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Weiß: „weil es eine Anerkennung seiner Autorität ist, wenn man auf Grund der einzigartigen Würde, die sein Name bezeichnet, sich der Kinder liebevoll annimmt, wie er gethan, involvirt dieß Thun zugleich ein Annehmen seiner Person, die man als das was sie sein will gelten läßt." Aber dadurch ist noch nicht einmal ein Grund für die Aufnahme der Kinder an sich angegeben.

** Ἀπεκρίθη δὲ (A) ist für das ungewöhnlichere ἔφη (ℵ B Δ Lachm., Tisch., Trg.) aufgenommen worden. C verbindet beide mit einander: ἀποκριθεὶς δὲ (Luc.) ἔφη. Der Artikel vor Ἰωάννης ist nach ℵ B C L Δ Tisch., Trg. beizubehalten; vor τῷ ὀν. ergänze ἐν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Die Auslassung erklärt sich aus Matth. 7, 22. ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν (A D It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.) ist ℵ B C L Δ nach Lucas ausgefallen. Die Interpolation bei Marcus ist unwahrscheinlich, da sie wegen des folgenden ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν unnöthig ist. ἐκωλύσαμεν (A C Lachm.) ist aus Lucas, ℵ B D L Δ Tisch., Trg. ἐκωλύομεν. Der Satz ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν fehlt D It. Vulg. und könnte aus Lucas sein, dem jedenfalls ἀκολουθεῖ (A C L Lachm., Trg.) angepaßt ist, aber er ist doch zu gut bezeugt (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch.; Trg. [ ]).

[2] Während Saunier den Marcus zusammenhangslos aus Matthäus und Lucas abschreiben läßt (S. 111) bemerkt Fritzsche (p. 393): artificiose Marcus, id quod e nostra enarratione satis intellegi potest, ita singula e Matthaeo et Luca hausta contexuit, ut omnia optime cohaereant.

[3] Die Alten geben einen anderen Grund dafür an: οὐ ζηλοτυπίᾳ τινὶ ὑπαγόμενος ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς τοῦτο τῷ σωτῆρί φησιν, ἀλλὰ πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῷ βουλόμενος, καὶ ἓν εἶναι μετὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν. Vict., Ambros. in Luc. (l. VII n. 24).

druck nicht, welcher auf ἐν τῷ ὀνόματι liegt, denn auf dieses weist ja Jesus in seiner Antwort V. 39. 41 hin. Deßhalb ist es wahrscheinlicher, daß Marcus zur Aufnahme dieser Episode durch ἐπὶ τῷ ὀνόματι V. 37 veranlaßt worden ist (J. Grimm S. 563). Daraus folgt aber nicht, daß diesem: auf meinen Namen hin auch ἐν τῷ ὀνόματι angepaßt werden muß, das also nicht = auf Grund, in Kraft, durch Aussprechen des Namens, sondern mit Berufung auf den Namen Jesu, als Jesu Angehöriger zu erklären wäre (Fritzsche, Schegg), denn ganz abgesehen davon, ob ἐν ὀνόματι eine „Bannformel" war oder nicht, sprechen doch die Parallelen 1, 15; 3, 22 und der Umstand, daß Johannes doch nur aus der Anwendung des Namens Jesu Kenntniß von der Sache erhalten haben konnte, für die andere Auffassung. ἐν ὀνόματι muß deßhalb noch keine Formel sein, beweist aber allerdings, daß beim Exorcismus der Name Jesu ausgesprochen wurde. Wenn Petrus Apg. 3, 6 zu dem Lahmen sagt: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζ. περιπάτει, so kann dieß nur von der im Namen Jesu wirksamen Kraft, nicht von der Sendung und Bevollmächtigung durch Jesus erklärt werden. In der Apostelgeschichte trifft freilich beides zusammen, ist aber nicht identisch. Gegen diese Deutung spricht auch V. 39 nicht, denn ἐπὶ τῷ ὀνόματι kann keine Sendung oder Bevollmächtigung, sondern nur eine auf Grund des Namens ausgeübte Thätigkeit bezeichnen. Der Exorcist war kein Betrüger, sondern hatte bona fide den Namen Jesu angewandt. Der Erfolg und die Antwort Jesu beweisen, daß er wenigstens nicht unwürdig war, wie ältere Erklärer mit Berufung auf die χαρίσματα (gratiae gratis datae), welche auch Unwürdige besitzen können, häufig annehmen (Vict., Euthym., Theophyl.). Die Jünger verstanden dieß nicht, weil sie glaubten, nur wer wie sie sich in die Nachfolge des Herrn begeben und die Vollmacht böse Geister auszutreiben erhalten habe, könne im Namen Jesu handeln. Deßhalb suchten sie diese Thätigkeit zu verhüten und zwar um so energischer, je öfter sie ausgeübt wurde, worauf das Imperfect ἐκωλύομεν hinweist. — V. 39. Jesus verbietet den Aposteln, eine solche Thätigkeit zu verhindern, nicht weil er auch Unwürdige dulden wollte, wenn nur das Reich Gottes verbreitet würde (Theophyl.)[1], sondern weil er voraussetzte, daß derjenige, welcher seinen Namen zur Austreibung eines Teufels anrufe, keinesfalls feindselig gegen ihn gesinnt sei und also auch seiner Wirksamkeit nicht schaden könne. Denn er befinde sich in einer solchen sittlichen Verfassung, daß er nicht schnell (ταχύ) so umschlagen könne, ihn zu lästern. Auch im geistig-ethischen Gebiete ist der Umschwung vom Guten zum Bösen ein vermittelter, allmählicher. Apg. 19, 13 ff. sind die Verhältnisse anders, da die Söhne des Skeuas zum hl. Apostel Paulus in Opposition standen. ταχύ schnell, bald Matth. 5, 25; 28, 7. Joh. 11, 29. Deut. 9, 12. 16. Richt. 2, 17. Die Uebersetzung „nicht leicht" (οὐ ῥᾳδίως Vict., non facile Jans. j.) entspricht dem Zusammenhange nicht. Es ist die Unwahrscheinlichkeit eines schnellen Umschlages, nicht die Unmöglichkeit eines solchen voraus-

[1] August. (ep. 187, 12, 36): nec movere nos debet, quod per quosdam ad hoc templum non pertinentes vel nondum pertinentes . . . aliquid virtutis operatur; sicut per illum qui in nomine Christi expellebat daemonia, cum Christum non sequeretur, quem permitti iussit propter multis utilem commendationem nominis sui.

gesetzt. Sonst müßte es auch τάχα heißen. — V. 40.* Wer nicht wider uns ist, ist für uns, sagt Jesus von solchen Menschen, weil in der wohlgemeinten Anwendung seines Namens bereits der Anfang einer Verbindung mit ihm gemacht ist, welcher in der Fortentwicklung zu einer Vereinigung mit ihm führen kann. Diese Entwicklung würde aber gehemmt werden, wenn der Thätigkeit von Seiten der Jünger ein Hinderniß in den Weg gelegt würde. Daß dieser Ausspruch nicht mit Matth. 12, 30 im Widerspruche steht, zeigt der beiderseitige Zusammenhang. Bei Matthäus handelt es sich um den Vorwurf, daß Jesus die Teufel durch Beelzebub austreibe. Wer aber einen solchen gegen Jesus erhob, konnte nur gegen ihn sein, und wer ihn ruhig anhörte und aufnahm, hatte sich bereits gegen Jesus entschieden. Von einer Neutralität ist keine Rede mehr. Dort ist die Quelle der Worte die Bosheit, hier die bona fides[1]. — V. 41. Dieser Ausspruch steht bei Matthäus an einer anderen Stelle (10, 42) in besserem Zusammenhange (Mald., a Lap., Fr. Luc., Schegg), der hier allerdings dadurch hergestellt werden kann, daß man an V. 37 anknüpft (Beda, Mald., Fr. Luc., Schegg)[2]. Dieß kann aber wegen des γάρ, das man doch nicht mit „um" (Schegg) übersetzen kann, nicht die Absicht des Evangelisten sein, denn da er die Aussendungsrede größtentheils ausgelassen hatte, konnte er den Satz anders anwenden. Er ist aber auch nicht ein weiterer Grund (tertia ratio) für μὴ κωλύετε (Theophyl., Jans. s. u. j., a Lap., Grot., Keil), denn auch V. 40 ist nicht coordinirt zu οὐδεὶς γάρ, sondern eine Begründung zu V. 40, indem Jesus den Satz, daß wer auch nur in guter Absicht seinen Namen anwende, nicht gegen ihn sei, dadurch beweist, daß er die Verdienstlichkeit des geringsten Dienstes, den man den Seinigen erweist, hervorhebt. Damit ist nicht gesagt, daß der Exorcist, ob er nun als Gläubiger oder als Jude aufgefaßt werde, einen Lohn für seine Teufelaustreibung erhalte, sondern daß er als Jesu nicht feindlich, ihm vielmehr nützlich zu betrachten sei. ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε = im Namen, daß ihr Christi seid verräth eine spätere Fassung als bei Matthäus: εἰς ὄνομα μαθητοῦ. Gemeint ist damit, daß die Dienstleistung auf Grund der Zugehörigkeit zum messianischen Reiche dem Gläubigen erwiesen wird (Winer 48, a, 3, 362). εἶναί τινος heißt jemanden angehören[3]. Eine authentische Erklärung von ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι (Schegg) wäre mit dieser Bemerkung nur gegeben, wenn ἐν ὀνόματι immer gleich aufzufassen wäre, was aber diejenigen hier am wenigsten behaupten können, welche V. 41 an V. 37 anknüpfen. Zu dem dreimaligen γάρ vgl. 8, 36 f.

V. 42.** Jesus wendet sich von der Aufnahme der Kleinen V. 37 zu

---

* Ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν (A D It. Vulg. Lachm.) ist aus Lucas, ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ℵ B C Δ Tisch., Trg.

[1] Euthym.: αὐτὸ γὰρ τοῦτο, τὸ μὴ ἀντιπίπτειν αὐτὸν ὑμῖν, βοήθεια ὑμῶν ἐστιν sagt zu wenig.

[2] Aber nicht Jans. j. u. a. Lap. (Schegg). Jans.: ex quo relinquit a minori ad maius referendum: quanto magis ille non pudet mercedem, qui virtutes in nomine meo operatur, nomini meo quodammodo favens. Theophyl.

[3] Krüg. 47, 6. Buttm. 141. Win. 30, 5, 184.

** Nach μικρῶν ist τούτων zu ergänzen (ℵ A B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) und

dem Aergerniſſe, welches denſelben gegeben wird. Denn da V. 38 keine Verbindung vorhanden iſt und hier mit καί fortgefahren wird, ſo knüpft man am beſten an V. 37 an. Zu dieſer Lehre über das Aergerniß ſ. Matth. 18, 6—9 S. 396 ff. Der Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden als zweite Begründung des μὴ κωλύετε (Weiß) ſteht die ausdrückliche Hervorhebung der Kindlein [1] entgegen, während vorher die Jünger als ſolche genannt ſind. Der bloße Gegenſatz zu V. 41 (Fritzſche) reicht doch auch nicht aus, um einen Zuſammenhang zu begründen. Deßhalb iſt aber auch ἕνα nicht auf den Exorciſten zu beziehen, von dem gar nicht gewiß iſt, daß er zu den Gläubigen gehört hat. Das Ausſprechen des Namens Jeſu beweist den Anfänger im Glauben noch nicht. καλόν ἐστιν αὐτῷ iſt nicht = טוֹב לוֹ (Scholten), denn καλόν ἐστιν c. Dat. pers. iſt bei den Griechen häufig [2]. μᾶλλον iſt Umſchreibung des ungewöhnlichen Comparatives (Krüg. 49, 7, 4). Die meiſten Exegeten ergänzen dazu: ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα (Luc. 17, 2) = als daß er eines dieſer Kleinen ärgere. Allein da bei Marcus und Matthäus ὃς ἂν σκανδαλίσῃ vorausgeht, alſo das Aergerniß ſchon vorausgeſetzt wird, ſo kann der Nachſatz nicht ſo lauten. Wenn man aber dafür ergänzt (Schegg): als wenn er am Leben bleibt und in die Hölle geworfen wird, weil er ſeine Sünde nicht büßte, ſo iſt vorausgeſetzt, daß er im Leben ſeine Sünde nicht büßen konnte und daß die Verſenkung in's Meer als Buße anzuſehen iſt. Von beidem ſteht aber nichts da. Die Verſenkung iſt vielmehr eine Strafe, um die Welt vor dem Aergernißgebenden zu bewahren. Deßhalb hat Matthäus auch ein Wehe wegen der Aergerniſſe beigefügt. Der Nachſatz lautet alſo: als daß er lebe und weiteren Schaden durch Aergerniß anrichte (Fritzſche). ἐστίν und βέβληται werden dann allerdings im Sinne von „wäre" und „geworfen würde" genommen, obwohl dieß nicht nothwendig iſt. Aber ſchon die Vulgata überſetzt: bonum est ei magis, si circumdaretur mola asinaria . . et in mare mitteretur und die Lateiner (Beda) folgen ihr. Janſen: melius esset, si mitteretur h. e. praestaret ei temporale illud malum pati quam malum aliquod in pusillum aliquem admittere, quia sc. pro scandalo suo graviores sit subiturus poenas. Bei dieſer Erklärung des bonum est hat aber Janſen wohl an die grammatiſche Regel gedacht, nach welcher man im Lateiniſchen abweichend vom Deutſchen den Indicativ für den Conjunctiv ſetzt bei dem, was hätte ſtattfinden können

---

εἰς ἐμέ nach πιστευόντων zu ſtreichen (ℵ C* D Δ Tiſch.), aus Matth. λίθος μυλικός (A) iſt zu wenig bezeugt; μύλος ὀνικός ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

[1] Victor verbindet beides: μικροὶ οὖν τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν, καὶ οἱ ἐπικαλούμενοι μὲν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μὴ μέντοι ἀκολουθοῦντες αὐτῷ, καὶ οἱ ποτήριον ψυχροῦ προσάγοντες καὶ μὴ ἄλλο τι τῶν μειζόνων, τούτους οὖν οὐ δεῖ σκανδαλίζειν, οὐδὲ ὑποσκελίζειν αὐτούς. Doch knüpft er an V. 41 an: εὐπαράδεκτον μειζόνως ποιῶν τὸν λόγον οὐκ ἀπὸ τῆς τιμῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς κολάσεως αὐτὸν συνίστησιν. Baur (Marc. S. 77) nimmt eine Compoſition aus Matthäus und Lucas an. Marcus habe zuerſt nach Lucas die Kinder als diejenigen bezeichnet, welche auf der unterſten Stufe des Reiches Gottes ſtehen, zu denen man ſich daher ohne Demuth und Selbſtverleugnung nicht herablaſſen könne. Dann gehe er mit μικροὶ πιστεύοντες zu Matthäus über, um die adäquate ſittliche Beſchaffenheit bei den Kindern hervorzuheben.

[2] Il. 9, 615. 21, 440. u. Att. bei Paſſ. 1, 1568, 1. Krüg. 48, 13, 8. Kühn. 579, 2.

und sollen (Zumpt 8. A. § 519); nur würde man ein historisches Tempus erwarten. Doch kann bei Comparativen das Präsens nach der Regel von: difficile est, longum est etc. erklärt werden. Auch im Griechischen ist der Indicativ bei Dingen, welche nicht als eintretend bezeichnet werden sollen, erlaubt, aber es pflegt dann im Nachsatze ἄν c. Opt. zu stehen (Krüg. 65, 5, 6), das mitunter auch fehlt. Demgemäß ist diese Erklärung durchaus nicht so ungerechtfertigt. Sie harmonirt auch mit der des Chrysostomus[1], denn als ein Bessersein kann diese Strafe nur bezeichnet werden, wenn seiner noch schwerere Strafen warten. Die gewöhnliche Erklärung weicht nur dadurch ab, daß sie das Eingetretensein des Aergernisses zu wenig berücksichtigt. ὀνικός kommt nur hier und Matth. 18, 6 vor. Es ist von ὄνος abzuleiten und dieses als Bezeichnung des (oberen) Mühlsteins zu nehmen, kann aber doch mit Eselsmühlstein übersetzt werden, da wir sonst keine andere Bezeichnung haben und der schwerere Stein im Unterschiede von der Handmühle hervorgehoben wird. Denn daß ὄνος für sich nicht = oberer Mühlstein genommen worden sei (Schegg), ist nicht richtig. Gerade die angeführte Stelle: Arist. probl. 35, 3: ὄνου λίθον ἁλοῦντος beweist es, denn ἁλοῦντος ist nicht eine Näherbestimmung zu ὄνου, sondern eine Aussage über den Mühlstein, welcher den anderen Stein reibt. Dieser war aber der obere. Dasselbe kommt auch im Lateinischen vor, wo zwar mola zunächst Mühlstein heißt, aber κατ' ἐξοχήν auch den oberen Mühlstein (catillus, ὄνος) bezeichnet (Marquardt, Privatalterth. 2, 31). περίκειμαι herumliegen, weil er um den Hals gebunden wird. Das Bild, als ob der Kopf durch eine Oeffnung gesteckt sei (Schegg), ist nicht nothwendig. Das Perfect βέβληται veranschaulicht die Lage, in welche der Aergernißgebende nach dieser Procedur versetzt ist. — V. 43.* Zur Erklärung s. Matth. S. 190. 398. Marcus unterscheidet sich nur dadurch von Matthäus, daß er χείρ und πούς trennt und gesondert behandelt. Hand, Fuß und Auge sind Matth. 5, 29 f. durch den Beisatz δεξιός als kostbare Güter angeführt. Aber schon Matth. 18, 8 ist dieser Zusatz weggeblieben und dadurch der Gedanke an die Trennung vom Nothwendigsten in den Vordergrnnd gestellt. Die Beziehung auf die Unterweisung von der Demuth ist etwas gezwungen. Denn nicht die Ueberhebung in Folge von Gaben und Vorzügen hat zu dieser Weiterführung veranlaßt, sondern das Aergernißgeben legte den Gedanken des Aergernißnehmens unmittelbar nahe. Zu πῦρ ἄσβεστον siehe Matth. 3, 12 S. 129 f. — V. 44 und 46 fehlen ℵ B C L Δ Min. Cop. Arm. Meyer, Tisch., Weiß; Trg. [ ]. Dagegen stehen sie A D Mjsc. It. Vulg. Syr. Go. Aeth. Aug. (de cons. 4, 7; de civ. Dei. 21, 9). Lachm., Fritzsche, Schegg vertheidigen sie theils wegen des schönen Parallelismus, theils weil eine solche Wiederholung ganz dem semitischen Sprachgeiste entspreche und ihre Einschaltung als dem griechischen Sprachgeiste zuwider viel schwerer zu erklären sei (Schegg). Dieß ist wohl richtig, aber auffallend bleibt es doch, daß die Weglassung an erster und zweiter Stelle, statt, wie

---

[1] Δεικνὺς ὅτι ἕτερον τούτου χαλεπώτερον ἀναμένει κακόν.

* Σκανδαλίζῃ (A C D Lachm., Trg.) ist wahrscheinlich Conformation nach V. 45. 47. σκανδαλίσῃ (ℵ B L Δ Tisch.) ist nicht nach V. 42 conformirt, denn V. 43. 45. 47 sind parallel. καλόν σοί ἐστι (A) ist aus Matthäus; ἐστίν σε ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.

man erwarten sollte, an zweiter und dritter stattfand. Die Ergänzung erklärt sich doch aus der großen Feierlichkeit, welche die Rede dadurch erhielt. Um den griechischen Geschmack haben sich viele Abschreiber des N. T. wenig bekümmert. Die Uebersetzungen beweisen, wie sehr die Wiederholungen dem Geschmacke der Christen zugesagt haben. Dieß zeigt auch der Zusatz εἰς τὸ πῦρ ἄσβεστον. V. 45, der A D Mjsc. und mit einigen Aenderungen in den meisten Uebersetzungen aufgenommen ist, während er ℵ B C L Δ Min. Cop. Syr. Arm. Pers. fehlt. Ist dieß mechanisch hineingekommen (Schegg), so ist darin kein Beweis für die Echtheit von V. 44. 46 zu finden, sondern eher dagegen, denn es beweist wie Interpolationen und Auslassungen gemacht wurden. Sie sind nur erklärlich nach einem vorangehenden echten Texte. Da aber die ältesten und besten Codices V. 44. 46 weglassen, so sind dieselben mindestens sehr verdächtig. Ebenso ist V. 47 τοῦ πυρός (A C) Glosse. — V. 48. Die Vorstellung der sinnlichen Höllenstrafen unter dem Bilde des Brennens im Feuer und des Verzehrtwerdens von Würmern findet sich zuerst Jes. 66, 24, wonach die Leiber der Sünder außerhalb des messianischen Jerusalems von dem nie erlöschenden Feuer und dem nimmer sterbenden Wurme gequält werden sollen. Dasselbe Bild findet sich dann Sir. 7, 19 und Jud. 16, 17 und scheint bei den Juden schnell allgemein beliebt worden zu sein. Im N. T. ist das Bild vom Wurme nur hier gebraucht, das vom Feuer aber häufig. Die Vorstellung, daß Würmer sich in der Hölle befinden, um an den Leibern der Verdammten zu fressen, ohne dieselben zu verzehren, trat überhaupt mehr in den Hintergrund, ohne daß sie ganz aufgegeben wurde. Sie kommt noch in den Sibyllinen (2, 291 ff.) vor (Langen, das Judenthum in Pal. zur Zeit Christi. 1866 S. 512 f.). Indem sich Jesus dieser jüdischen Anschauung im Ausdrucke anschloß, wollte er die ewig dauernden schmerzlichen Höllenstrafen charakterisiren, ohne daß er über das Wesen der Würmer oder des Feuers etwas bestimmte. Sinnlich genommen würden sich beide vielmehr ausschließen. Aber so viel ist jedenfalls festzuhalten, daß wirkliche Schmerzen, und nicht bloß Gewissensbisse[1] gemeint sind. —

---

[1] Victor: τὴν δὲ προφητικὴν ἐπιφέρει ῥῆσιν ἀπὸ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, πάσης δὲ τιμωρίας τὸ χείριστον τοῦτο εἶναι ἄν, λέγω δὴ τὸ ἀτελεύτητον ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τῶν ἑαυτῶν σκώληκα. οὕτω δὲ ὀνομάζει τὴν συνείδησιν δίκην σκώληκος κατεσθίουσαν τῶν ἑαυτοῖς οὐκ ἀγαθὴν συνειδότων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ μετανοεῖν . . . οὐ γὰρ δήπου περὶ αἰσθητοῦ σκώληκος, καὶ αὐτοῦ ὡς μέλλοντος γενήσεσθαι ταῦτα εἴρηται. Ebenso erklärt er das Feuer: ἄσβεστον = αἰώνιον, τοῦτ' ἐστι τὸ κριτήριον τῆς οἰκείας αὐτῶν συνειδήσεως, ὃ δίκην σκώληκος ἀτελευτήτου ἐν αὐτοῖς, ἀνελεῖ τε καὶ καταφλέξει αὐτούς, πῦρ πηγάζον ἐν αὐτοῖς. Ebenso Theophyl., Erasm.; Euthym. bezeichnet diese Erklärung als diejenige einiger (τινῶν). Beda: in verme putredinem gehennae, sicut in igne ardorem designat, sive vermis dicit seram scelerum poenitudinem, quae nunquam in tormentis conscientiam afflictorum mordere cessabit: ut ignis sit poena extrinsecus saeviens, vermis dolor interius accusans. Pseudo-Hier., Jans. s.: per vermem significatur conscientiae remorsus . . . per ignem sensibilis poena in corpore. Mald. sagt über den Wurm: metaphorice intellegendum esse pro damnatorum cruciatu nemini dubium est, aber supplicium ignis vere dictum est. Nur C. a Lap. spricht sich unbedingt für wirkliche Würmer aus: proprie dictos vermes, qui inferno erunt horribiles, foedissimi, mordacissimi et aeterni; sicut naturaliter salamandra et pyraustae vivunt in igne. Die Berufung auf die bildlich gehaltenen alttestamentlichen Stellen ist nicht stichhaltig, die Folgerung

V. 49* ist eine crux interpretum. Wir können die zahlreichen Erklärungen in solche eintheilen, welche erstens V. 49 unmittelbar mit V. 48 verbinden und a. das gleiche Subject in beiden Hälften annehmen oder b. die zweite Hälfte anders beziehen, oder zweitens mit dem ganzen Abschnitte V. 43—48 vereinigen und für beide Theile das gleiche Subject fordern, um von jenen zu schweigen, welche jeden Zusammenhang leugnen oder gar V. 49. 50 auf V. 34—42 beziehen (vgl. Fritzsche S. 405 ff.). Zu 1 a gehören viele alte und einige neuere Exegeten (Mald., Jans., Fr. Luc., a Lap. u. a. Patrizzi; Lightf., Wolf, Bretschneider, Ewald). Sie erklären καί = sowie und das Feuer von dem Höllenfeuer, das = Salz ist „ut sit instar salis corporibus impiorum, eos semper et cruciando et integros conservando: omnis enim sc. qui mittitur in gehennam, igne salietur, i. e., igne quasi sale condietur, crucietur semper, ut incorruptus maneat (Jans.). Die unter 1 b nehmen beide Sätze coordinirt und beziehen den ersten auf die Verdammten, den andern auf die Seligen. Grotius, Hammond, Clericus vergleichen die Gottlosen mit Brandopfern, die Frommen mit Speiseopfern, was freilich archäologisch unrichtig ist, da sonst die Brandopfer Gott nicht wohlgefällig sein könnten. Diese Ansicht ist auch von Jansen erwähnt, von andern mit Modificationen angenommen (Rosenmüller, Storr)[1] und zum Theil von Bisping reproducirt: Opfer des Wohlgefallens oder der Strafgerechtigkeit mit Bezug auf V. 43—48. Schegg: „Jeder wird mit Feuer gesalzen und jedes Opfer mit Salz gesalzen werden", ähnlich wie: der Böse wird in der Hölle bestraft und der Gute im Himmel belohnt. Das Salz habe bei den Opfern nicht seine Bedeutung als Würze, sondern deute an, daß die Opfergabe nicht zerstört, nicht aufgelöst, vernichtet werde, während das Feuer die Zerstörung und Auflösung bewirke. Bei den Verdammten seien nun beide Wirkungen verbunden. Sie werden vom Feuer nicht verzehrt, weil sie mit Feuer gesalzen werden. Indem das Feuer der Hölle in sich die Natur des Feuers und die Wirkung des Salzes vereinigt, könne man von einer ewigen Qual der Verdammten reden. Bei den Frommen aber falle das Feuer weg, das Salz bleibe, sie werden erhalten ohne Qual. Allein hiegegen ist abgesehen

aus dem wirklichen Feuer beweist zu viel. Warum muß denn das Feuer ein natürliches sein? Vgl. hiezu Matth. S. 500 f. Von den neueren katholischen Erklärern schließt sich Reischl an Beda (Hier.) an, Bisping und Schegg begnügen sich richtig mit der Erklärung, daß die äußerst schmerzlichen und ewigen Höllenqualen bezeichnet sind. Was Fritzsche sagt: nihil igitur dubitamus, quin corrodentes vermiculi et urens flamma homines nefarios manere apud inferos h. l. dicantur sine ulla figura ist Vermuthung. Ich bemerke nur noch, daß der hl. Thomas den Wurm von den Gewissensbissen (Summ. III. Suppl. quaest. 97 art. 2) und das Feuer von einem körperlichen Feuer (art. 5) erklärt, ohne über die Beschaffenheit derselben vor der Auferstehung zu entscheiden.

* Der zweite Theil καὶ π.... ἁλισθήσεται ist ℵ B L Δ Min. Cop. Arm. Tisch. (Trg. [ ]) wohl wegen der Schwierigkeit oder per homoiot. ausgefallen. Lev. 2, 13 lag für die Glossatoren zu fern.

[1] Sepp, Jerusalem. 1863, 1 S. 649 legt dem Abschnitte 9, 41 f. das Bild des todten Meeres zu Grunde. Dieser Salzsee sei eben ein Bild der Hölle. Das Wasser gleiche der gradirten Sole und das Salz sei ungemein bitter. Hiemit hänge der Ausdruck zusammen „mit Feuer salzen". Er folgt aber der Tischendorf'schen Lesart und läßt Jesus diese Worte „in seiner Verbannung jenseits des Jordan oder an den Ufern des Todtensees" sprechen.

von der ganz auffallenden Beziehung beider Satztheile auf verschiedene Kategorien, schon die Bedeutung des Salzes bei den Opfern geltend zu machen. Das Salz des Bundes, das keinem Speiseopfer fehlen durfte (Lev. 2, 13) und wahrscheinlich auch bei allen animalischen Opfern angewandt wurde (Ezech. 43, 24. Jos. Antt. 3, 9, 1. Phil. de sacrif. opp. 2, 255), hatte, wie schon der Ausdruck „Salz des Bundes" andeutet, den Zweck, auf die von Gott ausgehende, auf dem Bunde mit Israel basirende Kraft hinzuweisen, welche der Gabe die rechte Würze verleiht und die Freundschaft zwischen den Opfernden und Gott zu einer dauernden macht (Scholz, Alterth. 2 S. 196. 1 S. 181. Grimm S. 565)[1]. Diesen Fehler sucht Grimm (S. 564) zu vermeiden, indem er in ἁλισθήσεται die dem Feuer mit dem Salze gemeinsame Wirkung hervorhebt, daß es „unreine" Bestandtheile aus der läuterungsbedürftigen Masse ausscheidet, wie mit ätzender Kraft an sich zieht. Daher auch umgekehrt Plin. (h. n. 31) sage: salis natura est per se ignea. Aber er muß im zweiten Theile das Salz nach seiner Leben und Unverweslichkeit ertheilenden Wirkung in's Auge fassen, als Symbol positiver Heiligung, wodurch die Harmonie mit dem ersten Theile verloren geht. Deßhalb bleibt nur zweitens, die Erklärung von den Frommen übrig, wonach im Gegensatz zu den V. 48 genannten Verdammten diejenigen zu verstehen sind, welche durch das Feuer des Leidens und Opfers geläutert und durch das Salz des Glaubens und der Liebe gesalzen, d. h. vor Gott genehm gemacht und mit Gott verbunden sind. So von den Alten die Meisten (Jans. j.: plerique, obwohl er diese connexio valde remota et obscura nennt)[2], von den Neueren Fritzsche, Reischl, Weiß[3]. Damit wird der Grund angegeben, warum lieber Hand und Fuß abzuschneiden sind, als daß sie zum Aergerniß gereichen, denn ohne Opfer gibt es keine Belohnung[4]. Wer ein wahrer Jünger Jesu sein will, muß sich mit dem vor Fäulniß bewahrenden und kräftigenden Salz bestreuen und von dem reinigenden und erleuchtenden Feuer durchdringen lassen (Matth. 5, 13). Doch ist die Beziehung auf die Jünger allein (Keil)[5] gegen den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Unser Vers bildet dazu nur den Uebergang, denn V. 50* kommt allerdings der Jüngerberuf zur Sprache.

---

[1] Die Deutung Meyers, daß durch das Feuer an jedem der Verdammten die immerwährende Geltung des göttlichen Bundes dargestellt werde, und an jedem opfergleichen Frommen dieß durch Mittheilung höherer Weisheit geschehe, ist nicht nur zu künstlich, sondern geht ohne Berechtigung ganz vom Wortlaute ab.

[2] Victor: τὸ ἔργον ἑκάστου ἐνταῦθα μὲν ἁλὶ ἁλίζεται, ἐκεῖσε δὲ πυρὶ ἁλισθήσεται (τὸ πῦρ δοκιμάσει) nach 1 Kor. 3, 13. Euthym., Theophyl., Beda, Pseudo-Hier., Jans. s.

[3] Auch Beck, Pastorallehren des Neuen Testamentes. Her. von Riggenbach. 1880. S. 136 f.

[4] Jans. s.: primus autem sensus omnium maxime videtur conveniens, secundum quem notandum quam apte Dominus, postquam mentionem fecit vermis et ignis impiorum hic subiungat de igne et sale, quibus saliendi sunt qui gehennam effugere volunt. Igne enim tribulationis praeservatur quis ab igne inextinguibili et sale praeservatur quis a vermibus.

[5] Auch Grimm im zweiten Theile. Sie erscheinen als das gottgefällige Opfer, als die echten Nachfolger ihres Meisters, welcher durch das nämliche Salz, die völlige Selbstentäußerung, gesalzen und das erste gottgefällige Opfer wird.

* Tisch. liest τὸ ἅλα nach ℵ* L Δ, eine nur von einigen Grammatikern erwähnte

Die Jünger sind ja das Salz, durch welches die Gläubigen gesalzen werden sollen. Wird dieses unbrauchbar, womit würden sie Gott angenehm dargestellt werden? ἀρτύω = herrichten (Theoph. de odor. 51: ἠρτυμένος οἶνος), vom Salze: würzen, so daß es wieder seine Salzkraft erhält (Kol. 4, 6). Die Verneinung der Frage ist vorausgesetzt. Daraus ist allerdings zu schließen (Weiß), daß das Salz eben das specifische Würzungsmittel ist und alle Deutungen auf die Vernunft (de W.), die Besonnenheit (Ew.), die Weisheit (Beda, Fritzsche, Meyer, Reischl), den Glauben (Euthym.: πίστις ἢ ἀγάπη; Klost.), die innere Reinigung und Läuterung (Bleek) oder gar die Bußpredigt (Volkm.) willkürlich sind. ἄναλος = ungesalzen, taub, nur hier im N. T., aber bei späteren Griechen. Weil so viel von der Würzung durch die Apostel abhängt, so fordert Jesus seine Jünger auf, Salz in sich zu haben, d. h. die Salzkraft zu conserviren. ἐν ἑαυτοῖς steht dem ἐν ἀλλήλοις correlat. Zuerst haben die Jünger dafür zu sorgen, daß sie die nöthigen Eigenschaften für ihren Beruf haben, dann können sie erst recht auf andere wirken und dabei sollen sie den Frieden untereinander wahren, der durch Rangstreitigkeiten getrübt werden könnte. εἰρηνεύετε kann nicht in Beziehung zum Salz gebracht werden, so lange man dieses von den Aposteln erklärt, sondern ist vielmehr als Schluß des ganzen Abschnittes über den Rangstreit zu betrachten. Die Jünger sollen allen Streit unter sich ruhen lassen und dafür sorgen, daß sie das nöthige Salz zur Ausübung ihres Berufes haben. Zwischen außen und innen Stehenden[1] ist dabei gar nicht zu unterscheiden.

Zweiter Theil.

Die Reise nach Jerusalem; Tod und Auferstehung.

c. 10 — 16.

Sachlich ist wie bei Matthäus der Anfang eines neuen Abschnittes mit unserem Kapitel (de W., Bleek, Meyer) nicht gerechtfertigt, da das Folgende mit dem Vorhergehenden in gutem Zusammenhange steht. Der Jüngerunterricht wird fortgesetzt bis 10, 45, wenn auch einzelne Punkte mehr zufällig von außen angeregt worden zu sein scheinen. Aber doch ist mit der Bemerkung

---

Form (γάλα). An dritter Stelle ist ἅλα für ἅλας zu lesen nach ℵ* A* B D L Δ Lachm., Tisch. Trg., Accus. von ἅλς.

[1] „Nach Außen Krieg, nach Innen Friede! sei eure Parole." Schegg. Nach Hilgenfeld (Einl. S. 519) lehrt der Schluß, daß diese Erzählung auf ein duldsames Verhältniß des urapostolischen Christenthums zu dem paulinischen hinzielt. „Ein friedliches Verhältniß der beiden ursprünglichen Richtungen des Christenthums ist, wie von paulinischer Seite der sog. erste Brief des römischen Clemens (93—96) lehrt, eben in Rom zuerst eingetreten, wo der Brief des Paulus nachhaltig gewirkt hat, und die beiden Apostel Petrus und Paulus ihre früheren Zwistigkeiten durch gemeinsamen Märtyrertod beschlossen haben."

über die Reise ein Markstein für die Wirksamkeit Jesu gesetzt und auch das Gebiet, auf welchem sich die Unterweisungen von jetzt an bewegen, ist ziemlich von dem bisherigen verschieden. Bisher hatte der Evangelist nicht nur die Entwicklung der messianischen Thätigkeit bis zu dem entscheidenden Wendepunkt, mit welchem das Leiden des Menschensohnes beginnen mußte, dargestellt, sondern auch nachgewiesen, daß die Jünger im Glauben an den Sohn Gottes und den leidenden Menschensohn so weit vorgeschritten waren, daß ein bleibendes Irrwerden an der Person des Messias nicht mehr zu befürchten war. Nun, da dieser Unterricht abgeschlossen ist, kann Jesus die Reise zum Kreuz und Tod beginnen. Unterwegs aber will er die Jünger noch über einzelne Verhältnisse unterrichten, die für sie und das Reich Gottes nach seinem Tode von großer Bedeutung sein mußten. Er konnte aber dieselben nicht mit gleicher Ausführlichkeit behandeln wie Matthäus, weil er geflissentlich die inneren Fragen des Apostelcollegiums und der neuen Kirche nur andeuten wollte und mußte. Andererseits hatte er alles das zu vermeiden, was Matthäus zu seinem antijüdischen Zwecke[1] aufgenommen hatte (Matth. 20, 1 ff. 21, 28 ff., 22, 1 ff., 25, 1 ff., c. 23 und 25, 31—46). Daß er aber im Uebrigen mit Matthäus weit mehr übereinstimmt als mit Lucas, müssen auch die Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Saunier, Schwarz u. a.) offen gestehen.

Die Ehescheidungsfrage kann nicht mit V. 13—16 unter der Rubrik: über die Werthschätzung von Weib und Kind (Weiß) zusammengefaßt werden, denn gerade Marcus hat durch die Gleichstellung beider Geschlechter gezeigt, daß er die wichtige sociale Institution der Ehe vom römischen Standpunkte aus darstellen will, wodurch nicht das einzelne Geschlecht, sondern die Heiligkeit der Ehe gewahrt wird. Die Erzählung von den Kindern kann zwar angereiht sein, um das über die Ehe Gesagte zu bekräftigen, dennoch ist aber das Vorbild der Kinder für die Jünger die Hauptsache. Die Erzählung vom reichen Jünglinge (10, 17—27) belehrt über eine andere wichtige sociale Frage, über den Besitz der irdischen Güter. Die Verheißungen für die frei-

[1] Ein freundlicher Recensent (Katholik, 1880, 7 S. 107 ff.) sucht dem gegenüber die neuerdings aufgebrachte Adresse an Juden zu vertheidigen, gibt aber zu, daß sie an Judenchristen, diese vielleicht in der Mehrzahl, auszudehnen sei. Die Predigt des Petrus (Apg. 3, 17 ff.) falle in eine frühere Zeit und sei für ein langes Evangelium nicht maßgebend, das Aergerniß der Juden am Kreuze habe doch einmal gesagt werden müssen, um überwunden zu werden, und die Berufung auf den Auftrag des Herrn, das Evangelium zu predigen, habe das ganze N. T. gegen sich. Letzteres ist aber eine petitio, da zuvor bewiesen werden müßte, daß die Schriften zum Zwecke der Glaubensverbreitung geschrieben worden seien. Bei den Briefen ist dieß durch ihren Inhalt widerlegt. Sie sind an Gläubige gerichtet. Deßhalb könnte schon die Analogie für die Evangelien geltend gemacht werden. Aber auch sie setzen die Kenntniß des Christenthums voraus und sind für bestimmte Gemeinden unter besonderen Verhältnissen geschrieben worden. Sonst würde sich ihre Unvollständigkeit gar nicht erklären lassen. In Betreff des ersten Punktes weise ich auf die ganze Lehrthätigkeit des Apostels Paulus hin, der den Juden ein Jude werden wollte, um sie zu gewinnen und noch bei der Ankunft in Rom die bekannte Anrede an die Juden hielt (Apg. 28, 17 ff.). Das Aergerniß des Kreuzes blieb, aber wurde durch die Form gemildert. Im Matthäusevangelium ist das Gegentheil der Fall und zwar schon 8, 11. 12, ja in der Vorgeschichte.

willige Armuth (10, 28—31) bilden eine Ergänzung dazu. Die Wiederholung der Leidensweissagung (10, 32—34) und die Zurückweisung der Bitte der Zebedäiden (10, 35—40) zeigen die Nothwendigkeit der Entsagung für die Jünger. Nothwendigerweise müssen sich diese Dinge mit früheren Ermahnungen über Herrschen und Dienen berühren, aber es ist an sich wahrscheinlich, daß die Jünger öfters in diesen Fehler fielen und namentlich auf der Reise nach Jerusalem noch einmal von solchen Hoffnungen erfüllt wurden. Daher auch die allgemeine Belehrung über die Jüngerpflicht V. 41—45. Daran schließt sich 10, 48—13, 37 die Blindenheilung in Jericho, der Einzug in Jerusalem und die Thätigkeit Jesu daselbst, die größtentheils aus Matthäus bekannt ist. In der Geschichte des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem stimmt Marcus fast ganz mit Matthäus überein, nur fehlen außer den schon genannten Reden und Parabeln die für Matthäus charakteristischen Notizen über den Verräther, die Frau des Pilatus und Pilatus selbst. So wenig aber diese bei Matthäus als Zusätze zu betrachten sind, da sie ganz zu dem Zwecke der Leidensgeschichte des Matthäus passen, ebenso wenig ist aus dem Fehlen derselben bei Marcus und dem einfachen, farblosen Erzählungscharakter zu schließen, daß Marcus das Vorbild des Matthäus sei, wie die Vertreter der Marcushypothese allgemein annehmen. Denn dieß hängt mit dem unerweislichen Grundsatze zusammen, daß die einfachere Darstellung auch die ursprüngliche sei. Wenn bei Marcus auch in diesem Theile seines Evangeliums die Jünger einen bedeutenden Raum einnehmen, so ist es dieselbe Eigenthümlichkeit wie im ganzen Evangelium, dem eine gewisse Selbständigkeit nirgends abzusprechen ist.

I. Jesus in Peräa.

10, 1—45.

Zur Zeit Christi war Galiläa mit Peräa unter einem Fürsten vereinigt, der aber (vgl. Luc. 3, 1) nur den Titel von Galiläa führte. Dadurch war auch ein regerer Verkehr der Juden mit den Bewohnern des jenseitigen Ufers angebahnt und konnte bei der Wallfahrt nach Jerusalem der Weg über Peräa eingeschlagen werden, wenn man Samarien vermeiden wollte. Ob übrigens Jesus Samarien ganz gemieden hat, läßt sich aus ὅρια τῆς Ἰουδαίας nicht einmal sicher beweisen, da zur Zeit des Herodes Antipas auch Samarien darunter inbegriffen sein konnte. Matthäus hatte bereits die Ereignisse auf der Reise jenseits des Jordan berichtet. Marcus folgt ihm hierin, nur läßt er die Parabel vom Weinberge (20, 1—16) aus und modificirt die Erzählungen etwas, indem er namentlich die Beziehung auf die Jünger noch mehr hervortreten läßt[1].

[1] Grimm S. 573 nimmt an, daß Marcus zur Motivirung des Leidens die Motivirung des Glaubens vorausschicke und gerade unser erstes Glied habe die Aufgabe, zu zeigen, daß der Menschensohn seinen Auserwählten nicht umsonst vertraue. In der Ehefrage werden die Jünger im Hause besonders belehrt, bei den Kleinen werden sie zurechtgewiesen, die Verhandlung mit dem reichen Jüngling zeigt sie in einer Verzagtheit. Da

§ 39.

Von der Ehescheidung und Kinderliebe.

10, 1—16 (Matth. 19, 1—15. Luc. 18, 15—17).

Während bei Matthäus die Ehescheidungsfrage nicht bloß im Sinne der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe beantwortet, sondern zu einem Lobpreis der Virginität benützt wird, fällt bei Marcus diese „Krone des Ganzen" (Ewald) weg und wird die Unauflöslichkeit vom griechisch-römischen Standpunkte aus generalisirt. Denn für die Gleichstellung beider Geschlechter mit Grotius, Ew. u. a.[1] die Geschichte der Herodias verantwortlich zu machen, ist unthunlich, da in derselben nicht eine Duldung, sondern eine Uebertretung des mosaischen Gesetzes vorlag. Erhellt hieraus eine Rücksichtnahme auf römische Verhältnisse, so wird man auch annehmen dürfen, daß die ganze Erzählung eine solche Beziehung gestatte. Wenn Dionysius von Halicarnaß (Antt. 2 p. 59) rühmend hervorhebt, daß Rom 520 Jahre bestanden habe, bis die erste Ehescheidung vorgekommen, so ergibt sich daraus, daß selbst in den Zeiten, in welchen eine laxe Praxis eingerissen war[2], bessere Geister mit Wehmuth auf die alten Zeiten zurückblickten. Die Kaiser bestrebten sich auch, dem Uebel Einhalt zu thun. Daher konnte es dem Christenthum bei ernstlich nach Besserung strebenden Gläubigen nur zur Empfehlung gereichen, daß sich der Stifter desselben principiell auf den Standpunkt der Unauflöslichkeit des Ehebandes stellte. Zeigt ja doch auch der große Erfolg, den die orientalischen Kulte sammt dem Judenthume in Rom erzielten, wie stark das Bedürfniß auch der entarteten Gesellschaft der Welthauptstadt war, in einer festen religiösen Verbindung für das geängstigte Gewissen wieder Ruhe zu finden.

V. 1.* Καὶ ἐκεῖθεν weist auf 9, 33 zurück. ἀναστάς kann zwar auf 9, 35 bezogen werden, ist aber wahrscheinlich einfacher Hebraismus = aufbrechen (7, 24. Luc. 1, 39. 15, 18. Winer 65, 4, 565). καί vor πέραν ist nicht epexegetisch = und zwar zu nehmen (Ew., Meyer, Volkm., Sevin), sondern nach ähnlichen Verbindungen (3, 8. Matth. 4, 25) wörtlich zu erklären, ohne daß angenommen werden muß, Marcus lege diesem Situationswechsel keine pragmatische Bedeutung bei. Denn es handelt sich doch nicht bloß um eine Reise in den Südosten, wie vorher in den Nordwesten und

---

sehe sie Jesus an und spreche: „bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott". Daher die Antwort: „Sieh, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt." Das „Salz" habe damit seine Wirkung gethan. Auf diesen Glauben könne der Heiland bauen.

[1] Die Berufung auf das ursprünglich von Gott geordnete Verhältniß der beiden Geschlechter, welchem zufolge Mann und Frau gleichsam Eine Persönlichkeit bilden (Baur, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1859 S. 374 ff.) bildet allerdings die natürliche Grundlage, ist aber auch bei Matthäus vorhanden. Nach jüdischem Rechte konnte sich eine Frau nicht vom Manne scheiden (Jos. Antt. 15, 7, 10).

[2] Tacit. Ann. 11, 27. 12, 3. 9. Sen. de ben. 3, 16. Mart. 6, 7. Vgl. Bender, Rom und römisches Leben im Alterthum. Tübingen 1879 S. 289.

* Statt κἀκεῖθεν (A) lies καὶ ἐκεῖθεν. διὰ τοῦ πέραν (A Rec.) und πέραν ohne διὰ τοῦ (C² D Δ It. Vulg. Syr. Go. Arm. Aeth.) ist Correctur für καὶ πέραν (ℵ B C* L Lachm., Tisch., Trg.).

Nordosten, sondern nach 10, 32 wurde damit der Weg nach Jerusalem angetreten. Eine Rückkehr nach Galiläa wird nirgends mehr angedeutet. Aus V. 46 geht hervor, wie das εἰς ὅρια τῆς Ἰουδαίας zu verstehen sei und wenn Peräa erst an zweiter Stelle genannt ist, so beweist dieß nicht, daß Jesus erst nachher durch Peräa kam, sondern Judäa ist als Ziel der Reise, Peräa als Weg zu diesem Ziele bezeichnet. An letzteren knüpfen sich die unmittelbar folgenden Ereignisse. Zwar pflegt bei verschiedenem Genus der Artikel wiederholt zu werden (Buttm. 88), aber er fehlt in den genannten Parallelen gleichfalls und man kann zu πέραν auch γῆ ergänzen. συμπορεύεσθαι πρός τινα = bei einem zusammenkommen (Job 1, 4. Pass. 2, 1643, 2). πάλιν vgl. 9, 14 ff. — V. 2.* Vgl. Matth. S. 407. Auch hier muß ich (gegen Bleek, Holtzm., Weiß u. a.) dabei bleiben, daß Matthäus die ursprüngliche Form hat, weil sie den jüdischen Verhältnissen am besten entspricht[1]. Da aber Marcus gerade die Pointe des Matthäus — κατὰ πᾶσαν αἰτίαν — mit Rücksicht auf seine den jüdischen Parteistreitigkeiten fernstehenden Leser weglassen mußte, so erhält bei ihm das πειράζοντες αὐτόν freilich einen allgemeineren Charakter, als ob die Pharisäer den Herrn zu einem Ausspruche gegen das mosaische Scheidungsrecht veranlassen wollen (Weiß), aber daraus erhellt, daß die Frage ursprünglich nicht so gelautet haben kann. Denn Moses hat kein Scheidungsrecht geschaffen, sondern nur eine bestehende Gewohnheit acceptirt und auch diese noch dahin modificirt, daß er die Scheidung nur wegen eines bestimmten Grundes zuließ und die Ausstellung eines Scheidebriefes verlangte. Die Pharisäer konnten also gar nicht so allgemein nach der Auflösung, sondern nur nach den Gründen fragen, unter welchen die Auflösung gestattet sei. Dadurch erscheint die Frage bei Matthäus allerdings etwas künstlicher, was aber für die jüdischen Rabbinen ganz angemessen ist. — V. 3. Durch die Weglassung des κατὰ πᾶσαν αἰτίαν wurde auch der weitere Gang modificirt. Denn indem die Pharisäer fragen, ob es erlaubt sei, aus jeder Ursache die Frau zu entlassen, setzen sie voraus, daß es Ursachen dafür gibt, also eine Auflösung zugestanden ist. Dieser Voraussetzung gegenüber verweist nun Jesus bei Matthäus auf die göttliche Institution der Unauflöslichkeit der Ehe,

---

* Der Artikel vor Φαρισαῖοι (ℵ C Tisch.) ist nach dem gewöhnlichen Gebrauch ergänzt. Der Aor. ἐπηρώτησαν (A) ist wie oft in der Rec. an die Stelle des Imperfects gesetzt worden.

[1] Umgekehrt betrachtet Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 373 ff.) die Clausel Matth. 5, 32; 19, 9 als den ersten Versuch, die ideale Forderung den Bedingungen der realen Wirklichkeit, hier zunächst mit Bezug auf die Praxis der judenchristlichen Gemeinden und im Anschluß an die Gesetzesstelle, anzupassen. Ich bestreite nicht, daß die Argumentation bei Marcus auf Grund der Schöpfung präciser ist und das Fehlen der Ausnahme in der Bergpredigt dem idealen Standpunkte derselben besser entspräche, aber da es sich bei der Ehefrage um einen vielbestrittenen Gegenstand handelte, so mußte Jesus vor den Juden doch irgendwie dazu Stellung nehmen. Diese ist im Matthäusevangelium dargelegt. Ein Widerspruch mit den klaren Aussprüchen des Marcus und Lucas und Paulus entsteht bloß, wenn man die Stellen von einer wirklichen Auflösung der Ehe erklärt. Auf diesen Punkt hat H. auch zu wenig reflectirt, wenn er von den „Ehescheidungsgründen" bei den Kirchenvätern spricht. Mit der Restriction auf die Scheidung von Tisch und Bett kann zugegeben werden, daß die Gründe nicht für immer codificirt werden können.

um die Voraussetzung als nichtig zu erweisen. Weil aber damit das Deuteronomium im Widerspruche zu stehen schien, so erklärt sich der Einwand der Pharisäer. Bei der allgemeinen Frage im Marcusevangelium macht sich aber die Sache anders. Jesus mußte die Fragenden zuerst auf das Gesetz aufmerksam machen, durch welches sie überhaupt zu einer solchen Frage kommen konnten, um dann erst den principiellen Punkt zu entscheiden. Der allgemeinen Frage der Pharisäer gegenüber verstand es sich von selbst, daß Jesus wieder allgemein nach dem Gebote Mosis fragte, ohne daß daraus geschlossen werden muß, er habe damit bereits auf andere, in der Thora befindliche Gebote hinweisen wollen. Denn nach der Rede der Pharisäer konnte man bei dieser Frage nur an Deuter. 24, 1—4 denken, weil nur dort die Ehescheidungsfrage behandelt ist und das ursprüngliche, im Wesen der Ehe gelegene Verbot von Gott selbst gegeben ist. Die Pharisäer haben nach der Ehescheidung, nicht nach dem Wesen der Ehe gefragt. V. 3 f. paßt also ganz gut in den Zusammenhang des Marcus, aber ursprünglich ist deßhalb seine Darstellung nicht. — V. 4. Das vorangestellte ἐπέτρεψεν (ℵBCDLΔ Lachm., Tisch. Trg. gegen die Rec.) weist auf ἔξεστιν V. 2 zurück und entspricht dem Sachverhalt genauer als ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι Matth. 19, 7, weil das Gebot sich nur auf die Ausstellung des Scheidebriefes bezieht. Doch wechselt auch Marcus mit ἐντείλασθαι und ἐντολή ab. — V. 5.* ἐντολὴν ταύτην ist nach ἐνετείλατο V. 3 das Gebot bei der Entlassung der Frau einen Scheidebrief mitzugeben. Dieses war wegen der Herzenshärtigkeit der Juden gegeben worden, weil dadurch einerseits einem unerträglichen Zusammenleben unter Wahrung des Rechtes der Frau auf eine andere Ehe Rechnung getragen und andererseits die leichtsinnigen Scheidungen erschwert wurden. Bei Matthäus dient die Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit zur Motivirung für die Duldung der Scheidung, weil er den Satz über die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe vorangestellt hat. Eine Billigung des Instituts ist auch bei Marcus nicht zu finden. — V. 6.** Da die κτίσις (= res creatae) genannt ist, so kann nur Gott Subject sein. ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς des Matthäus ist für hebräische Leser ganz verständlich, mußte aber für römische Leser mit κτίσις erklärt werden. Tisch., Trg. verbinden nach der Rec. ἄρσεν κτλ. eng mit dem Vorhergehenden, aber schon wegen des in unserem Zusammenhange beziehungslosen αὐτούς faßt man es besser als Citat (Schegg), indem man irgend ein Hilfsverbum ergänzt (Kloſt.: ἔγραψεν, Weiß: heißt es). — V. 7.*** Durch die Aufnahme des αὐτοῦ nähert sich Marcus beiden Texten mehr als Matthäus.

V. 10.**** Nach Matthäus ist dieß gleichfalls zu den Pharisäern ge-

---

* Καὶ ἀποκριθείς (A D Lachm.) ist wegen der Variation für ὁ δὲ Ἰησοῦς (ℵB C L Δ Tisch., Trg.) gesetzt.

** Ὁ θεός (A D Verss.) ist Ergänzung, die nach Gen. 1, 27 sachlich richtig ist, weil dort καὶ ἐποίησεν ὁ θεός vorausgeht.

*** Αὐτοῦ hinter μητέρα ist nicht nach Matth. weggelassen, weil er auch bei πατέρα kein αὐτοῦ hat, sondern von ℵ D Tisch. nach dem Vorhergehenden ergänzt. καὶ προσκ. — αὐτοῦ fehlt ℵB Go. Tisch. und könnte aus Gen. 2, 24 und Matth. hereingekommen sein.

**** Ἐν τῇ οἰκίᾳ (A C Verss.) ist Correctur für εἰς τὴν οἰκίαν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). αὐτοῦ nach μαθηταί ist mit ℵ B C L Δ Tisch., Trg. zu streichen. Statt

sprochen. Marcus verlegt mit dem prägnanten und brachyologischen εἰς (Buttm. 281 f. Win. 50, 4, 386 f.) die Scene in's Haus, was an sich wahrscheinlicher ist und dem Verhalten Jesu zu seinen Jüngern im ganzen Abschnitte entspricht. Ob aber daraus zu folgern ist, daß Jesus seinen Jüngern gegenüber die Erklärung über die Ehescheidung wiederholt habe[1], ist fraglich, da sich die Evangelisten in solchen formellen Dingen manche Abweichung erlaubt haben. Die Aussprüche über die Virginität läßt Marcus weg, denn dieselben waren für uneingeweihte Leser schwer verständlich, wo nicht mißverständlich. εἰς τὴν οἰκίαν in das Haus, in welchem sie damals Herberge genommen hatten, wenn nicht der Artikel bloß den Gegensatz zur Straße andeuten soll. Zu πάλιν s. 9, 28. Auf V. 2[2] ist es schwerlich zu beziehen, da es nicht allein auf ἐπηρώτων, sondern auf οἱ μαθηταὶ ἐπηρ. geht. περὶ τούτου = über dieses, über diesen Gegenstand. Daraus geht aber nicht hervor, daß dem Marcus in Wahrheit nichts über die Veranlassung des Ausspruches in diesem Zusammenhange bekannt und ihm der Spruch nur als Ausspruch an die Jünger überliefert war (Weiß), denn daß die Bergrede in der älteren Quelle eine Jüngerrede gewesen sei, ist kritische Voraussetzung und die Beziehung auf die Jünger ist auch sonst dem Marcus eigenthümlich. — V. 11.* μοιχᾶσθαι ἐπ' αὐτήν findet sich sonst nirgends, dagegen wird von den LXX ἐκπορνεύειν mit ἐπί construirt (Ez. 16, 16. 17. 26. 28. Num. 25, 1), wo es von dem Götzendienste der Juden gebraucht ist, also = μοιχᾶσθαι steht, das seinerseits in gleicher Bedeutung auch mit ἐν (Jer. 3, 8) construirt wird[3]. Daraus schließen Bleek, Ewald, Schegg, daß μοιχᾶσθαι ἐπί τινα wie ἔν τινι mit einer Ehebruch treiben heiße und sich αὐτήν also nur auf ἄλλην beziehen könne, wie schon Euthymius δηλαδή, τὴν ἐπείσακτον erkläre[4]. Allein da der

---

περὶ τοῦ αὐτοῦ ist περὶ τούτου (A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen. ἐπηρώτησαν (A D Lachm., Trg.) steht wieder für ἐπηρώτων (ℵ B C L Δ Tisch.).

[1] Was Euthymius für wahrscheinlich findet, Jans., Mald., Jans., Storz (Matth. 19, 9. Theol. Quart. 1880 S. 400) u. a. annehmen.

[2] So schon Pseudo-Hier.: i. e. de coniugii statu . . . Sed quod dicit Marcus: iterum discipuli eius interrogaverunt eum: non discipuli interrogaverunt prius, sed Pharisaei. Sed secunda interrogatio ab aliis, i. e. ab apostolis iterum dicta est de eadem re, de qua Pharisaei eum interrogaverunt. Fritzsche, Klost., Weiß.

* Statt ὃς ἐάν lesen ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. ὃς ἄν, statt γαμήσῃ ἄλλην lesen D It. Vulg. ἄλλην γαμ. und ἐπ' αὐτήν fehlt in einigen Uebersetzungen und Min.

[3] Ich trage bei dieser Gelegenheit zu Matth. S. 193 f. πορνεία = μοιχεία noch nach: Jer. 3, 9; 13, 27; 23, 43 ff. und für ἐκπορνεύειν = μοιχᾶσθαι obige Stellen des Textes, in welchen auch Schegg (Marc. 2, 250) die Gleichstellung anerkennt, „weil in der ganzen Allegorie Jerusalem als die Braut und erlesene Gemahlin des Herrn dargestellt wird." Tert. adv. Marc. 4, 34: praeter causam adulterii.

[4] Dasselbe steht schon in der Catena graeca (Victor): οὐκ ἰδίᾳ δὲ σύνεστί, φησιν, ὅταν ἰδίαν ἀπολιπών, διὰ τοῦτο μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, τουτέστιν ἐπὶ δευτέραν ἣν ἐπεισάγει τῇ κατὰ φύσιν αὐτῷ συνειμμένῃ. So auch wörtlich zu Matth. 19, 9 unter dem Namen Apol. linarius. Dagegen habe ich dieß bei Chrysost., den Reischl und Bisping dafür citiren, nicht gefunden. Ich vermuthe, daß sich Reischl durch die Catena aurea des hl. Thomas hat irreführen lassen, denn dort ist Chrysostomus ohne Beisatz immer Pseudo-Chrysostomus und von diesem citirt Thomas eine Stelle, welche dem griechischen Texte aus der Catena graeca entspricht. Die gleiche Ansicht referirt Theophyl. Chrys. geht auf Marcus nicht ein, könnte aber eher für das Gegentheil angeführt werden (Hom. 17, 4 in Matth.):

Entlassende eine neue Ehe eingeht, so lange die erste noch besteht, so bricht er zwar mit der zweiten Frau die Ehe, aber mit Bezug auf die erste Frau, weil die Ehe mit ihr noch besteht. Daher sagt Erasmus: cur non potius adversus illam, sive in illam h. e. in iniuriam illius. Grotius: isto facto, quod in ipsam committit. Ebenso R. Simon, Fritzsche, Meyer, W. Grimm, Reischl, Bisping, Weiß, Keil. Der Zusatz des Matthäus μὴ ἐπὶ πορνείᾳ fehlt nicht, weil sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstand (Mey., Keil u. a.)[1], sondern weil er die αἰτία im ganzen Gespräche weggelassen hat. Daß durch den Ehebruch die Ehe aufgelöst werde, ist eine petitio principii, denn auch bei den Juden wurde sie rechtlich nicht durch den Ehebruch, sondern durch den darauf gesetzten Tod aufgelöst. Die Consequenz wäre ja sonst, daß jede Ehe, welche durch einen Ehebruch entweiht wurde, nicht mehr zu Recht besteht, also neu geschlossen werden müßte. Das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bei Matthäus ist aber nach Matth. 5, 32 zu erklären (S. 193 f.)[2]. Auch hier muß ich bei derselben Ansicht von der Scheidung

---

ὁ μὲν γὰρ κἂν ἑτέραν μὴ λάβῃ, τούτῳ αὐτῷ κατέστησεν ἑαυτὸν ἐγκλήματος ὑπεύθυνον, μοιχαλίδα ποιήσας ἐκείνην.

[1] Zu den Matth. S. 195 citirten protestantischen Exegeten füge ich noch Weizs. S. 465, Scholten S. 73 und Schenkel, Charakterbild Jes. 3. A. S. 145 bei: „Jesus erklärt jede Wiederverheirathung eines oder einer Abgeschiedenen für Ehebruch. Für die Ursprünglichkeit des Ausspruchs Jesu bei dem zweiten Evangelisten zeugt schon der Umstand, daß bei ihm die Ausnahme nicht erwähnt ist. Weil nach der Ueberzeugung Jesu die Ehe an sich gar nicht zulässig, darum ist die Schließung eines neuen Ehebündnisses durch einen Abgeschiedenen oder eine Abgeschiedene ein förmlicher Ehebruch. Das ist die unerbittliche Folge des von Jesus aufgestellten Grundsatzes." Wenn Ewald (S. 378) bemerkt: „daß die Hurerei an sich die Ehe breche, versteht sich so sehr von selbst, daß die Zusätze, welche Matth. hier V. 3 und V. 9, sowie in der ähnlichen Stelle 5, 32 macht, wohl nur aus dem Streben, einem möglichen Mißverständnisse vorzubeugen, entstanden sind", so übersieht er ganz, daß nicht der Ehebruch, sondern die Scheidung wegen desselben das tertium comparationis bildet.

[2] Ich habe mich Matth. S. 409 mit dieser Rückweisung begnügt und überzeuge mich von dieser Nothwendigkeit immer mehr. Ja, ich werde auch immer mißtrauischer gegen den Text, weil im Ganzen eine Conformation nach 5, 32 vorzuliegen scheint. Unterdessen hat Storz in der Theol. Quartalschr. (1880 S. 384—511) einen sich offenbar an Oswald (Sacramentenlehre 3. A. 1870 S. 435 ff.) anlehnenden Versuch für die traditionelle katholische Erklärung (vgl. Matth. S. 195) veröffentlicht. Aber auch dieser ist nur möglich, wenn man 5, 32 zu Grunde legt, denn Oswald und Storz sehen ganz davon ab, daß der Zusatz: ὁ ἀπολ. . . . μοιχᾶται kritisch sehr verdächtig ist (auch von Treg. eingeklammert). Eine Ergänzung von αὐτός vor μοιχᾶται = so ist er es, der die Ehe bricht, ist ganz unnöthig, denn es handelt sich nicht um den Gegensatz zum Ehebruche der Frau, sondern nur um die Handlungsweise des Mannes. Geht man von der richtigen Lesart (falls man nicht alle Zusätze streicht) μὴ ἐπὶ πορνείᾳ aus, so muß man mit dem Syrer und Augustinus (de adult. coni. 1, 9) erklären: non adultera, d. h. wer seine nicht des Ehebruchs schuldige Frau entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe. Ueber die Entlassung der Ehebrecherin ist damit gar nichts entschieden, doch ist durch die Negation eine Ausnahme angezeigt. Die Lateiner, mit Ausnahme des Augustinus und nach der anderen Seite Tertullian's (adv. Marc. 4, 34: habet itaque et Christum assertorem iustitia divortii), nehmen nisi und beziehen die Exception auf den ersten Theil des Satzes (Hier., Jans., Fr. Luc. u. a.): wer seine Frau entläßt, und es ist nicht erlaubt, sie zu entlassen außer wegen des Ehebruchs, und eine andere heirathet, bricht die Ehe. Die Griechen stimmen aber nicht, wie Fr. Luc. von Orig., Euthym., Theophyl.

zwischen Tisch und Bett stehen bleiben. Die Gründe Schegg's nöthigen nicht zu einer andern Erklärung. Denn 1. daß Marcus und Lucas denselben Ausdruck offenbar von der Lösung des Ehebandes gebrauchen, ist nicht so evident, sonst könnte die Heirath mit einer andern kein Ehebruch sein. ἀπολύειν ist also bloß im Sinne des unrechtmäßig Entlassenden, aber nicht im Sinne des Herrn von einem Lösen des Ehebandes zu erklären. 2. Daß die Trennung von Tisch und Bett eine spätere kirchliche Disciplin ist, von welcher die damalige Zeit nichts wußte, macht nichts zur Sache. Jesus konnte deßhalb doch in seinem Sinne die Worte aussprechen, wenn auch zur Zeit noch auf kein Verständniß zu rechnen war [1]. 3. Daß Jesus diese Formel nach Matth. 5, 31 f. auch dem Volke feierlich verkündigte, also sich der Deutlichkeit bedienen mußte, ist keine nothwendige Folgerung, da er zu dem Volke Vieles in Bildern und Räthseln redete und selbst von den Jüngern nicht verstanden wurde. Demnach wäre erst noch zu beweisen, warum Jesus den Ausdruck „entlassen" nicht in einem Sinne nehmen durfte, von dem seine ganze Umgebung keine Ahnung hatte. — V. 12.* Marcus wendet den Satz auch auf die Frauen an, weil diese nach griechisch-römischem Rechte gleichfalls zur Scheidung berechtigt waren (1 Kor. 7, 13).

V. 13.** Ἅπτεσθαι kann nach dem Früheren (3, 10; 7, 33; 8, 22) nicht auffallen, wenn auch Matthäus τὰς χεῖρας ἐπιθεῖναι hat, denn V. 16 ist ἅπτεσθαι ebenso erklärt. Die Jünger wehrten den Herbeibringenden, weil nach ihrer Ansicht ihr Meister Wichtigeres zu thun hatte, als sich mit Kindern abzugeben. — V. 14.*** ἀγανακτέω von ἄγαν und ἄγω (nicht ἄγαν und ἄχω)

---

meint, damit überein, sondern sie erklären nur 5, 32. Eine solche Trennung beider Glieder geht zwar nicht an und wird auch nur verdeckt, indem man mit einer „elliptischen Breviloquenz" hinzufügt, wenn er sie sogar in dem Sinne entläßt, daß er eine andere heirathet, aber verbindet man beide Glieder, so muß man mit Augustinus unter Berufung auf (5, 32 u.) die andern Evangelisten sagen, daß mit dem Verbote des größeren Uebels das kleinere nicht erlaubt werde: restat ut Matthaeum intellegamus a parte totum significare voluisse, ut dimittens uxorem et alteram ducens, non quidam moechetur, i. e. qui praeter fornicationem dimiserit, quidam vero non moechetur, i. e. qui propter fornicationem dimiserit, sed omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechari minime dubitetur (de adulter. coniug. 1, 11. Cf. 2, 9. 19). Bei Maldonat konnte ich übrigens die disjunctive Erklärung nicht finden, vielmehr erklärt er: qui dimissam duxerit, moechatur mit Hieron. „de uxore etiam propter fornicationem dimissa" und recurrirt nun mit Recht auf 5, 32, um den allgemeinen Gedanken zu gewinnen.

[1] Darauf habe ich Matth. S. 194 schon hingewiesen. Die Exegese kann sich nicht auf diesen Standpunkt stellen. Treffend bemerkt T. Beck (Pastorallehren des Neuen Testamentes 1880 S. 114 Anm. 1): „Aber da macht die grammatisch-historische Exegese aus, wie viel die Juden, wie viel die Jünger verstehen konnten. Das ist lederne Schulmeisterei!"

* Statt γυνή ist αὐτή zu lesen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.). γαμηθῇ ἄλλῳ (A C^2) ist nach der grammatischen Regel: γαμεῖ ὁ ἀνήρ, γαμεῖται ἡ γυνή aus γαμήσῃ ἄλλον (ℵ B C^* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) corrigirt. Bekk. Anecd. 1, 86. Vgl. Krüg. 52, 11, 1. Im N. T. noch 1 Kor. 7, 28. 34. 1 Tim. 5, 11. 14, aber ohne Accusativ.

** Ἐπετίμων (A D Verss. Lachm., Tisch., Trg.) ist beizubehalten, ἐπετίμησαν (ℵ B C L Δ) ist aus Matth. Aus demselben Grund ist ταῖς προσφέρουσιν festzuhalten, αὐτοῖς ℵ B C L Δ.

*** Καί vor μὴ κωλ. (ℵ A C D L Verss. Lachm.) ist aus den Parallelen. Daß ein solches Asyndeton im N. T. ganz unerhört sei (Fritzsche), ist nicht richtig. Vgl. 1 Tim.

heißt eigentlich in heftiger Aufregung sein, böse, aufgebracht sein, sich ärgern, schelten, zanken (Pass. 9, 1). Deßhalb übersetzt man besser: er ward unwillig als: er ward betrübt. Der etwas starke Ausdruck gegen das Verhalten der Jünger, welcher sich bei Matthäus und Lucas nicht findet, paßt ganz in das Marcusevangelium. Auf τῶν τοιούτων legen die Exegeten von jeher einen Nachdruck, um daraus zu folgern, daß derer, welche den Kindern gleichen, das Himmelreich sei (vgl. Matth. S. 412)[1]. Doch hat schon Chrysostomus die Kinder als solche wegen ihres naiven, lauteren, uneigennützigen Wesens darunter verstanden[2] und die abgeleitete Bedeutung in zweite Linie gestellt. Dafür spricht auch ganz entschieden der Artikel vor τοιούτων, denn τὸ τοιοῦτο sc. παιδίον ist das so geeigenschaftete Kind, wobei man den Begriff seiner Qualität u. s. w. nach zusammengefaßt als Muster vorstellt, auf ein bestimmtes Bild, zu dem die Züge vorliegen oder vorgetragen sind, hindeutend. Es kann entweder auf ein bestimmtes Individuum oder auf die Gattung damit hingewiesen werden. Fehlen muß der Artikel, wenn irgend einer derart ohne deiktische Beziehung zu bezeichnen ist[3]. — V. 15 gibt nun Marcus die bei Matthäus in der Parallele (dagegen 18, 3) fehlende Beziehung auf die Jünger und Gläubigen überhaupt. Wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, d. h. mit der demüthigen, anspruchslosen Gesinnung, welche allein das Glück würdigen kann. Das Kind ist frei von Eigennutz und zufrieden, wenn ihm das Nöthigste gereicht wird. So soll auch der Mensch im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit und Dürftigkeit das Reich Gottes als ein unverdientes Geschenk freudig und dankbar aufnehmen. Die reine, lautere Gesinnung des Kindes kommt nicht zuerst in Betracht. Meyer beruft sich dafür mit Unrecht auf Theophylakt, denn dieser bemerkt: τῶν ἐχόντων ἐξ ἀσκήσεως τὴν ἀκακίαν, ἣν τὰ παιδία ἔχουσιν ἀπὸ φύσεως zu τῶν τοιούτων im vorigen Vers, sagt es also von solchen, die schon im Besitze des Reiches sind. Dagegen erklärt er mit Chrysostomus die Aufnahme des Reiches mit der Natur des Kindes, welches seine in Lumpen gekleidete Mutter der reich geschmückten Königin vorzieht. Nur der, welcher nicht ängstlich untersucht und zweifelt — μηδὲν διακρινόμενος, μηδὲ ἀμφιβάλλων περὶ αὐτοῦ (Euthym.) — kann in's Himmelreich eingehen. Das Himmelreich ist natürlich nicht das Reich der Seligkeit oder die Parusie (Mey.), sondern die ganze von Christus gegründete Heilsanstalt mit ihrer Lehre und Gnade. Mit der Predigt (Euth., Theophyl.) beginnt das Reich Gottes, aber es darf nicht auf sie beschränkt werden. Wer nicht die ganze Heilsanstalt, wie sie von Gott angeordnet

---

6, 12. Win. 43, 2, 292. καί muß nur stehen, wenn der erste Imperativ die Bedingung oder Voraussetzung des zweiten ist, z. B. Ephes. 4, 26. Buttm. 250.

[1] Victor: οὐ γὰρ τούτων εἶπεν, ἀλλὰ τῶν τοιούτων· ἐπειδὴ πρόσεστι καὶ τὸ τῆς φρονήσεως ἐνδεὲς τοῖς παισίν, was Euthym. richtig exegesirt: τῶν μιμουμένων τὴν ἁπλότητα τούτων. Beda, Bleek, Lange, Patr., Fritzsche, Weiß.

[2] Jansen gibt sich Mühe, dieses gegen die Anabaptisten aus dem Zusammenhange zu erweisen. Dieß muß auch wegen der vorausgehenden Frage über die Unauflöslichkeit der Ehe angenommen werden. Denn bei jener wurde durch Proclamirung der von Gott angeordneten Unauflöslichkeit der Ehe die Bedeutung des ehelichen Lebens erklärt, hier reiht sich eine Belehrung über die Bedeutung der Kinder im Familienleben an.

[3] Krüg. 50, 4, 6. Bäuml. 308. Kühn. 488, β.

worden ist, wie ein Kind, ohne Zweifel, ohne Zögern, ohne Bedenken aufnimmt, der geht nicht in das Reich Gottes ein, wird kein lebendiges Glied desselben. Ein Gegensatz zwischen dem Eingehen des Reiches in ihn und sein Eingehen in das Reich (Schegg) ist kaum angedeutet. Wer nicht in das Reich eingeht, in den geht auch das Reich nicht ein oder ohne Bild: wer nicht mit aufrichtigem Herzen Christ wird, der hat auch das Reich Gottes nicht. — V. 16.* Zu ἐναγκ. vgl. 9, 36. κατευλογεῖν erklären Passow, Meyer, Bisp., Weiß u. a. für das verstärkte εὐλογεῖν = sehr loben oder preisen, angelegentlich segnen, deprecari fausta (W. Grimm). Dagegen verweisen Fritzsche und Schegg auf Tob. 10, 13; 11, 16, wo es neben εὐλογεῖν steht, und letzteres sich auf Gott — preisen — ersteres auf Menschen — segnen — bezieht. κατευλογεῖν heiße also segnen, während εὐλογεῖν bei Marcus nur von dem Sprechen des segnenden Gebetes (der Beraka) gebraucht werde (6, 44; 8, 7; 14, 22). Da aber εὐλογεῖν im N. T. auch im Gegensatz zu καταρᾶσθαι fluchen vorkommt (Luc. 6, 28. Röm. 12, 14) und Gen. 48, 15 von dem Segen Jakobs über die Söhne Josephs gebraucht wird (Hebr. 11, 21), so ist der Unterschied nicht streng festzuhalten. Wie bei εὐλογεῖν kann das Augment gesetzt werden oder wegbleiben (Buttm. 30). Das Imperfect veranschaulicht das Auflegen der Hände zum Segnen der Einzelnen.

§ 40.

Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums.

10, 17—31 (Matth. 19, 16—30. Luc. 18, 18—30).

Schon in der Parabel vom Säemann ist der Betrug des Reichthums als ein wesentliches Hinderniß für die Aufnahme des Reiches Gottes bezeichnet worden. Da die Juden aber von jeher für den Reichthum empfänglich waren und auch die Jünger, obgleich sie Alles aufgegeben hatten, von irdischen Hoffnungen nicht ganz frei waren, so mußte ihnen Jesus auch eine Belehrung über den Werth des Reichthums geben, um die Unverträglichkeit des Hanges zum irdischen Besitze mit dem Segen des Gottesreiches zu erklären. Diese Unterweisung reiht sich aber gut an die Belehrung über die Ehe und die Kinder an, denn das Familienleben gibt den mächtigsten Trieb zur Erwerbung irdischer Güter, die sorglose Kindernatur ist aber das schönste Vorbild für die Uneigennützigkeit und den Verzicht auf Reichthum [1].

V. 17. Εἰς ὁδόν = auf den Weg, die Straße, da Jesus im Hause war (V. 10). Jesus hatte sich aber auf die Straße begeben, um seine Reise nach Jerusalem fortzusetzen [2]. Der Weg konnte mit Bezug auf die Einladung zur

---

* Τιθείς — ἐπ' αὐτά ist in der Rec. (A D It. Vulg. Syr. Lachm.) vor εὐλόγει gesetzt worden, weil die Händeauflegung dem Segen voranging. Statt ηὐλόγει (εὐλόγει) ist das seltenere κατευλόγει (א B C L Δ Tisch.; κατηυλ. Trg.) zu lesen.

[1] Καὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδὲν πλέον ἐπιζητεῖ, ἀλλ' ὅσον ἐμπλησθῆναι τοῦ μαστοῦ, καὶ ἀφίστασθαι τῆς θηλῆς· οὐ λυπεῖται ἐφ' οἷς ἡμεῖς, οἷον ἐπὶ ζημίᾳ χρημάτων καὶ τοῖς τοιούτοις· οὐ χαίρει πάλιν ἐπὶ τοῖς ἐπικήροις τούτοις (Chrys. H. 62, 4 in Matth.).

[2] Delitzsch: בצאתו לדרך.

Nachfolge gewählt sein (Kloſt., Weiß). εἰς ſteht in der Bedeutung von τις (vgl. Matth. 8, 19 S. 257). Auch bei den Klaſſikern, beſonders der ſpäteren Zeit findet ſich dieſer Gebrauch. γονυπετεῖν ſ. 1, 40. τινά Matth. 17, 14. Win. 31, 197. Buttm. 129. Man hat dieſen maleriſchen Zug bei Marcus unpaſſend gefunden (de W.), aber er veranſchaulicht vielmehr ſehr paſſend das inbrünſtige Verlangen des Jünglings, das Himmelreich zu erlangen. Auch angeſehenen Rabbinen wurde dieſe Huldigung dargebracht (Lightf. 629). Die Handlung ehrt den Jüngling um ſo mehr[1], da er ſehr reich war, alſo für eine ſolche Demüthigung von Hauſe aus nicht eingenommen ſein konnte. Marcus verſäumt es auch ſonſt nicht, durch einzelne Züge das Bild des Jünglings zu einem gewinnenden zu machen und unſer Mitgefühl für ſein ſchließliches Weggehen zu erregen. διδάσκαλε ἀγαθέ iſt eine liebevolle Anrede, welche die Güte und Barmherzigkeit erwecken will. Eine Schmeichelei (Ew.)[2] oder bloße Phraſe (Bleek, Kloſt.) iſt es nach der ganzen Dispoſition des Jünglings gewiß nicht. Denn von einer „leichtfertigen und oberflächlichen Auffaſſung des ſittlich Guten" (Kloſt.) kann die Frage des Jünglings nach der Antwort des Herrn nicht gedeutet werden. — V. 18. Jeſus benützt die Anrede διδ. ἀγ., um den Jüngling zu belehren, daß das Wort ἀγαθός im vollen Sinne als Bezeichnung der weſenhaften, unveränderlichen Güte, nur allein Gott zukomme, ſo daß nur in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes die Seligkeit erreicht werden kann. Da aber der Jüngling Jeſus nach ſeiner Vorſtellung als einen menſchlichen, wenn auch weit über die andern erhabenen Lehrer angeredet hatte, ſo antwortete Jeſus wie ſonſt oft vom Standpunkte des Fragenden aus (Chryſ., Hier., Beda, Euthym., Theophyl. und alle katholiſchen Ausleger[3]; Bengel, Olsh., Ebrard, Keil), dem gegenüber eine Auseinanderſetzung über die Gottesſohnſchaft jetzt nicht am Platze war. Freilich kann bei οὐδείς nicht λέγεται, nur ἐστί ergänzt werden (Krüg. 62, 1, 1. Kühn. 417, 2) und heißt οὐδεὶς εἰ μή nichts anderes als nemo nisi, d. i. keiner außer, aber dieß alles ſchließt doch nicht aus, daß Jeſus ſeiner höheren Natur nach ſelbſt zu dieſem göttlichen Weſen gehören kann: καὶ οὐκ εἶπεν, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου, ἵνα μάθῃς, ὅτι οὐκ ἐξεκάλυψεν ἑαυτὸν τῷ νεανίσκῳ (Chryſ.). Doch ließe dieſes eine andere Begründung zu, weil das Prädicat dadurch vom Sohne negirt würde. — V. 19.* Während bei Mat-

[1] Chryſ. 63, 1: τινὲς μὲν (cf. Hilar.) διαβάλλουσι τὸν νεανίσκον τοῦτον, ὡς ὕπουλόν τινα καὶ πονηρὸν καὶ μετὰ πείρας τῷ Ἰησοῦ προσελθόντα· ἐγὼ δὲ φιλάργυρον μὲν αὐτὸν καὶ χρημάτων ἐλάττονα οὐκ ἂν παραιτησαίμην εἰπεῖν, ἐπειδὴ καὶ ὁ Χριστὸς τοιοῦτον αὐτὸν ἤλεγξεν ὄντα· ὕπουλον δὲ οὐδαμῶς . . . καὶ (διὰ) τὸ τὸν Μάρκον ταύτην ἀνῃρηκέναι τὴν ὑποψίαν· καὶ γάρ φησιν· ὅτι προσδραμὼν καὶ γονυπετῶν παρεκάλει αὐτόν.

[2] Chryſ. bemerkt zur Antwort Jeſu: καὶ παιδεύειν κολακείας ἀπηλλάχθαι πάσης βουλόμενος (Ἰησοῦς).

[3] Hilarius gibt die offenbar dem Zuſammenhange widerſprechende Erklärung: is enim, cui necesse sit impia et iniqua punire, nomine bonitatis abstinuit, soli hoc nomen Deo patri reservans, qui se iudicem dando, officio severitatis exuerit: non quod bonus et ipse non esset, sed quod congrua in eum severitate iudex esset usurus.

* Μὴ μοιχεύσῃς vor φον. A Mjsc. Vulg. Syr. Go. Arm. Aeth. Tiſch., Trg. hat die Präſumtion für ſich, weil es von der gewöhnlichen in der Parallele des Matthäus eingehaltenen Reihenfolge abweicht. Da aber Lucas dieſelbe Aufeinanderfolge mit μή hat

thäus Jesus zuerst allgemein auf die Gebote Gottes verweist und erst auf die Frage des Jünglings hin die einzelnen aufzählt, nennt er sie hier gleich. μὴ ἀποστερήσῃς = du sollst nicht vorenthalten, kann nicht gleich μὴ κλέψῃς sein, weil eine solche Tautologie auffallend wäre, aber auch nicht eine Zusammenfassung aller vorherigen Gebote, sondern kann sich bloß entweder auf die weiteren Gebote über das Eigenthum (V. 9 und 10) oder auf eine andere Seite des siebenten Gebotes beziehen. Die Analoga lassen sich alle von der Vorenthaltung des verdienten Lohnes oder der Unterstützung der Armen (Deut. 24, 14. Mal. 3, 5. Sir. 4, 1; 31, 27) oder der Entziehung der schuldigen Pflicht gegen die Frau (Ex. 21, 10. 1 Kor. 7, 5) erklären, so daß man an das neunte und zehnte Gebot denken könnte (Wetst., Beng., Olsh., de W., Bisp., Mey., Ew., Weiß), doch wäre diese Erklärung mit Bezug auf das neunte Gebot sehr gezwungen und auch beim zehnten (Jans., Sevin, Wittichen), weil das „du sollst nicht begehren" sich im Nichtvorenthalten zeige, nicht ganz zutreffend. Besser ist daher die andere Erklärung vom siebenten Gebote, wie es hauptsächlich auf den Reichen paßt, weil er nicht gerade stiehlt, aber bei vielen Gelegenheiten dem Nächsten vorenthält, was er ihm nach Rechts- und Liebespflichten geben sollte. κλέπτειν heißt sich aneignen, was ein anderer de facto besitzt, ἀποστερεῖν sich aneignen, was er de iure besitzt, jenes gilt den Armen, dieses den Reichen (Schegg). Die Zurückführung auf Lev. 19, 13 (Jans., Kuinöl) ist durch den Ausdruck (ἁρπάζειν) nicht begründet. — V. 20.* φυλάσσεσθαι heißt zwar bei den Griechen allgemein: sich vor etwas hüten, etwas vermeiden, wird aber von den LXX (Lev. 18, 4 f.; 20, 8. 22; 26, 3 u. a.) so häufig im Sinne von: beobachten, bewahren genommen, daß man kein Recht hat, bei der ersten Bedeutung stehen zu bleiben (Klost., Weiß)[1]. Winer (38, 238 Anm. 1) und Buttm. (S. 166) sind aus diesem Grunde für die Lesart ἐφύλαξα, die aber gerade deßhalb eine Correctur sein dürfte. Ein Vorwurf der Selbstgerechttgkeit kann dem Jüngling daraus nicht gemacht werden. Er antwortet aufrichtig, wie er sich der Sache bewußt ist. Daß er sich aber dabei nicht beruhigte, sondern nach einer besonderen Leistung verlangte, um das ewige Leben zu verdienen, beweist eben den Mangel an Selbstgerechtigkeit. — V. 21.** ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν = er sah ihn an und liebte ihn, gewann ihn lieb, denn in seinem Gesichte sprach sich die Bereitwilligkeit aus, das Wohl der Seele zu fördern[2]. Warum sich Meyer hier gegen das meritum de congruo ver-

---

und auch sonst im N. T. diese Umstellung vorkommt (Röm. 13, 9. Jac. 2, 11), so ist die gewöhnliche Stellung: φονεύσῃς, μοιχεύσῃς (κ[a] B C Δ Lachm.) anzunehmen. Eichhorn und Fritzsche erklären die Umstellung des fünften und sechsten Gebotes aus der Citationsweise der jüdischen Lehrer jener Zeit, welche das sechste Gebot für schwerer hielten als das fünfte. Dieser Gewohnheit seien Marcus, Lucas, Paulus und Philo gefolgt.

* Lachm. liest mit A D ἐφύλαξα statt ἐφυλαξάμην.

[1] Euthym.: κατώρθωσα ταύτας (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τό, ἐφυλαξάμην, καὶ ὅτι ἐκ νεότητος, ἐγίνωσκε γάρ, καὶ ὅτι οὕτω κατώρθωκε ταύτας).

** Statt des gewöhnlichen σοὶ ὑστερεῖ (A D Lachm., Trg.) ist σὲ ὑστερεῖ zu lesen (ℵ B C Δ Tisch.). Der Zusatz ἆρας τὸν σταυρόν (A) nach ἀκολούθει μοι ist wahrscheinlich aus 8, 34.

[2] Euthym.: ἐνέβλεψε μὲν γὰρ αὐτῷ ἥμερον· ἠγάπησε δὲ αὐτόν, ὡς σφόδρα σωτηρίας ὀρεγόμενον, εἰ καὶ τῇ τυραννίδι τῆς φιλαργυρίας ἐπεπέδητο. Die weitläufige Ausführung

wahrt, ist mir nicht klar, da ich bei den katholischen Exegeten nichts davon finde. ἓν σε ὑστερεῖ eines fehlt dir (Ps. 23, 1. Buttm. 147 und hinsichtlich des Accus. ἓν 134, 12). Das Fehlen kann aber nicht so gemeint sein, daß, was Jesus im Folgenden von ihm verlangt, für ihn zur Erwerbung der Seligkeit nothwendig sei, sondern es diente zur Erfüllung seines eifrigen Strebens nach Vollbringung des Guten. Jesus stellt dieses Streben auf eine Probe, indem er die höchste Forderung an ihn macht. Dieser genügte der Jüngling nicht, ohne daß daraus für sein sonstiges Verhalten ein Schluß gezogen werden darf. Das Verkaufen des Vermögens und die Nachfolge Jesu im strengen Sinne kann nach der sonstigen Lehre Jesu nicht für alle als zur Seligkeit nöthig erklärt werden. Luc. 12, 33 lautet allerdings allgemein, aber es ist auch dort beigefügt: ποιήσατε . . θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Matth. S. 414). — V. 22. στυγνάζειν s. Matth. 16, 3 S. 372; bei den Griechen nur Schol. Aesch. Pers. 470, bei den LXX Ez. 27, 35; 28, 19; 32, 10 für שָׂעַר erschrecken, sich entsetzen, weßhalb auch Schegg und Klostermann: er erschrak übersetzten. στυγνός hat freilich auch bei den Klassikern passive Bedeutung: verhaßt, verabscheut, aber auch: traurig, betrübt, finster. Da hiefür auch bei στυγνάζειν Matth. 16, 3 spricht, obwohl es dort im physischen Sinne gebraucht ist, so wird man am besten bei der gewöhnlichen Erklärung: traurig oder betrübt sein stehen bleiben. λυπούμενος ist deßhalb noch nicht tautologisch, sondern gehört zu ἀπῆλθεν und zeigt, daß es ihn Ueberwindung gekostet hat, wegzugehen.

V. 23. Περιβλεψάμενος steht hier wie 9, 8 absolut, 3, 5. 34 mit dem Accus. Es bezeichnet eine gewisse Feierlichkeit zur Schilderung der Situation. Jesus schaut mit seiner majestätischen Ruhe umher, um zu sehen, welchen Eindruck seine Worte auf die Jünger gemacht haben. οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες = die Besitzenden, die Reichen (Xen. Mem. 1, 2, 45. Isokr. 10, 66 p. 219)[1]. πῶς ist Ausruf = wie, quam. Euthym. ἔστι δὲ τὸ πῶς βεβαιωτικόν, ἀντὶ τοῦ ἀληθῶς. Vgl. Matth. 21, 20. Bei den Griechen kommt es so nicht vor. — V. 24.* Die Interpolation τοὺς πεπ. ist eine richtige Erklärung, denn es kann sich nur um die Reichen handeln. Jesus wiederholt aber seine Worte (ἀποκριθείς), weil die Jünger so sehr erschraken. ἐθαμβοῦντο vgl. 1, 27. Die Wiederholung sollte aber doch keine Milderung sein, noch zur Abwehr eines Mißverständnisses (Klost.) dienen, denn das Folgende zeigt ja eher eine Steigerung, jedenfalls eine Bestätigung des allgemeinen Ausspruches. Jesus will seinen Jüngern bestätigen, daß sie ihn wirklich recht verstanden haben,

---

Fritzsche's (S. 432 f.) über ἀγαπᾶν halte ich für überflüssig, denn das: ἄξιον δέ ἐστι ζητῆσαι, πῶς ἠγάπησεν αὐτόν, μὴ μέλλοντα ἐπὶ τὴν ζωὴν ἀκολουθεῖν würde nur zu einer andern Erklärung nöthigen, wenn der Jüngling gar keinen guten Willen gehabt hätte. Deßhalb ist es auch nicht nothwendig, ἀγαπᾶν = benigne affari, compellare (Wetst., Fritzsche u. a.) zu nehmen. Die Gewohnheit der Rabbinen, ihre Schüler nach gut vollendeter Rede zu küssen (Lightf.) hätte doch genauer angegeben werden müssen. Jes. 9, 10 רחם = misereri paßt nicht in den Zusammenhang.

[1] Euthym.: ἤγουν οἱ κατέχοντες, οἱ ταμιεύοντες, οὐ μὴν οἱ χρώμενοι. χρήματα γὰρ ὀνομάζονται διὰ τὴν χρῆσιν.

* Τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασι (A C D Mjsc. Verss. Lachm., Trg.) ist Interpretament, weil der Satz eine Ergänzung zu verlangen schien.

daß er aber trotz ihres Schreckens dabei bleiben muß. τέκνα (τεκνία A Vulg. Lachm. ist zu wenig bezeugt) ist eine liebreiche Ansprache, welcher sich Jesus aus Rührung mit den betroffenen Jüngern bedient. — V. 25.* τρυμαλιά Loch, Öhr = τρῦμα, τρύμη von τρύω zerreiben, durchbohren (Curt. 209). Matth. τρύπημα, Luc. τρῆμα. Die Wurzel ist τερ. τρυπ ist erweiterter Stamm (τρῦπα Loch, τρύπανον Bohrer). Zu den verschiedenen Erklärungen Matth. S. 416 füge ich bei, daß Gregor bar Ebhraya Scholia in Matth. zu Matth. 19, 24 den hl. Cyrill für κάμηλος = Schiffseil und den Moses bar Kephas = großer Balken citirt[1]. — V. 26. περισσῶς = sehr, überaus (15, 14. Matth. 27, 23. Apg. 26, 11). καί vor Fragewörtern kommt auch bei den Griechen häufig vor und hat keine andere Bedeutung als unser: und, das auch wir bei einfallenden, drängenden, das Weitersprechen verhindernden Fragen anzuwenden pflegen[2]. Auch Fritzsche denkt hier an den Gegensatz zu den Armen: nempe si ea (salute) divites excidunt, qui alioqui nihil non facilius quam pauperes consequuntur. Aber es ist viel natürlicher, den Grund des Schreckens in der strengen Forderung des Verzichts auf irdische Güter zu suchen. — V. 27.** θεῷ steht dem gleichfalls artikellosen ἀνθρώποις gegenüber.

V. 28.*** Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist bei Matthäus durch die Frage hergestellt: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; die ℵ auch bei Marcus aufgenommen hat, denn auch hier wird aus der beruhigenden Zusage V. 27 die Rede des Petrus erklärt. Wenn es mit Gottes Hilfe dem Reichen, der in seinem Reichthum ein so großes Hinderniß für sein Heil besitzt, doch möglich ist, in's Himmelreich einzugehen, so müssen diejenigen, welche sich von allem Besitz losgesagt haben, einen desto größeren Lohn zu erwarten haben. Indem aber Marcus die Frage wegläßt, will er doch der äußerlichen Auffassung der Belohnung vorbeugen. Die schon bei Chrys., Euthym., Jans. u. a. vorkommende Verbindung mit V. 21 ist unnöthig und contextwidrig. Nicht weil Petrus befürchtete, daß sie durch Weggabe ihrer Habe sich der Mittel beraubt haben, einen Schatz im Himmel zu erwerben, sprach er so,

---

* Die Artikel vor τρυμαλιᾶς und ῥαφίδος behält Tisch. mit B Mjsc. bei, weil sie in den Parallelen fehlen. Sie sind generisch zu erklären (Win. 18, 1, 101). διελθεῖν (B C Vulg. Cop. Syr. Lachm., Tisch., Trg.) für εἰσελθεῖν bildet eine schöne Abwechslung zu εἰσελθεῖν.

[1] Dr. Nestle (Theol. Literatur-Ztg. 1880 Nr. 9) glaubt, Barhebräus habe erstere Notiz offenbar direct oder indirect aus der 10 860 Scholien umfassenden Catene des edessenischen Mönches Severus († 861), der sie aus dem verlorenen fünfzehnten Buche des Cyrill gegen Julian anführt.

[2] Win. 53, 3, 406. Die Erklärung Kühners (727, 2 und zu Xen. Mem. 1, 3, 10), daß der Fragende mit Verwunderung die Rede eines anderen aufnehme und aus derselben einen Schluß ziehe, der die aufgestellte Behauptung in ihrer Nichtigkeit hinstellt, trifft an unserer Stelle und Luc. 10, 29 nicht zu.

** Δέ nach ἐμβλέψας (A D Syr. Lachm.) ist aus Matth. Der Artikel beim ersten θεῷ fehlt ℵ B C Δ Tisch., Trg. und ist wegen des folgenden παρὰ τῷ θεῷ hinzugefügt worden.

*** Καί vor ἤρξατο fehlt ℵ A B C Δ Lachm., Tisch., Trg. und λέγειν steht vor ὁ Πέτρος ℵ B C Δ Tisch. ἠκολουθήσαμεν (ℵ A Δ) ist nach den Parallelen conformirt, ἠκολουθήκαμεν B C D Lachm., Tisch., Trg.

sondern weil er für sie eine größere Belohnung hoffte, da sie, wenn auch mit einem kleineren Besitzthum, das gethan hatten, was der reiche Jüngling nicht that und was so viele Reiche nicht thun, ohne daß ihnen deßhalb der Weg zum Heil ganz verschlossen ist. Dafür spricht schon das ἠκολουθήκαμεν, da die Nachfolge an sich verdienstlich ist. — V. 29 f.* Marcus und Lucas lassen den ersten Theil der Antwort Jesu von dem Richten der Apostel über die zwölf Stämme Israels aus, weil derselbe einen judenchristlichen Charakter hat. Doch hat Lucas 22, 30 eine ähnliche Stelle aufgenommen. Außerdem haben beide im andern Theile der Antwort genauer zwischen der Belohnung im αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐρχόμενος unterschieden. Dieß setzt einen späteren heidenchristlichen Standpunkt voraus, wodurch die Meinung, als ob die Seligkeit in irdischem Genusse bestehe, abgelehnt wurde. Die Belohnung im Diesseits ist natürlich nicht wörtlich zu erklären, sondern von dem Ersatze zu verstehen, den die Christen in der christlichen Gemeinschaft für den durch die Bekehrung herbeigeführten Verlust erhielten (vgl. Röm. 16, 13. 1 Kor. 4, 14 ff. Apg. 2, 44; 4, 32; 16, 15 u. a.)[1]. Die ausführliche Wiederholung V. 30 hat Marcus allein und man wird sie wohl auf Rechnung seiner malerischen Darstellung schreiben dürfen (Schegg). ἑκατονπλασίονα bezieht man am besten auf das Ganze, das mit νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχ. in zwei Theile zerlegt ist[2]. Die Auslassung des πατέρας und falls V. 29 γυναῖκα gelesen wird, des γυναῖκας ist nicht absichtlich. Wäre πατέρας wegen 1 Kor. 4, 15 ausgelassen, so müßte auch μητέρας fehlen. Deßhalb ist auch γυναῖκας nicht wegen der turpitudo weggelassen, da die übertragene Auffassung durch den Zusammenhang geboten wird (Victor). μετὰ διωγμῶν mit, d. h. mitten unter Verfolgungen (Win. 47, 353) von Seiten der Feinde (Euthym.), nicht der Mitchristen (Vict.). Die Leser des Marcus müssen darin bereits Erfahrungen gemacht haben. Die Construction: οὐδείς ἐστιν . . ἐὰν μὴ λάβῃ würde sich am einfachsten erklären, wenn man mit Buttmann (309) und Schegg ἐὰν μή = εἰ μή nähme und dieses = nisi erklärte (Krüg. 65, 5, 11), wodurch die voraufgehende Negation aufgehoben wird, so daß der Sinn etwa folgender wäre: niemand verläßt . . es sei denn, daß er dafür empfängt, d. h. jeder der verläßt, wird empfangen. Diese Erklärung liegt der Lesart ὃς ἄν (D) und dem Relativ der It., Vulg., Syr., Aeth. zu Grunde. Aber für die Gleichstellung von ἐάν und εἰ μή wurde kein Beispiel angeführt. Die Verweisung auf das hebr. אם לא (Delitzsch) oder כי אם (Schegg) genügt nicht, denn die LXX gebrauchen dafür ἐὰν μή ganz regel-

---

* Statt ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ εἶπεν (A Lachm., Trg., καὶ ἀπ. C, ohne εἶπεν D) ist nach ℵ B Δ Tisch. ἔφη ὁ Ἰ. zu lesen. πατέρα ἢ μητέρα (ℵ A) ist nach Matth. für μητέρα ἢ πατέρα (B C Δ Lachm., Tisch., Trg.), ἢ γυναῖκα vor τέκνα (A C) ist aus den Parallelen.

[1] Euthym.: ὅρα γάρ, ὅτι πάσας τὰς πάντων τῶν πιστῶν οἰκίας ἔσχον ἀναπεπταμένας αὐτοῖς καὶ ἀδελφοὺς μὲν καὶ ἀδελφὰς ἐκτήσαντο πάντας τοὺς ἁγίους καὶ πάσας τὰς ἁγίας, πατέρας δὲ πάντας τοὺς στέργοντας καὶ φροντίζοντας καὶ σπλαγχνιζομένους ἐπ' αὐτοῖς· ταῦτα γὰρ ἴδια πατρός· μητέρας δὲ πάσας τὰς ὁμοίως ἐχούσας· γυναῖκας δὲ πάσας τὰς διακονούσας καὶ ὑπηρετούσας καὶ ἐπιμελομένας αὐτῶν . . . τέκνα δὲ πάντας τοὺς μαθητάς· ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀγροὺς τῶν πιστῶν εἶχον εἰς ἐξουσίαν.

[2] Anders Victor: διαιροῦσιν ὅ τε Μάρκος καὶ ὁ Λουκᾶς, τὸ μὲν πολλαπλάσιον ἐν καιρῷ τούτῳ λέγοντες· τὴν δὲ αἰώνιον ζωὴν ἐν τῷ ἐρχομένῳ.

recht. Gen. 32, 27: ich entlasse dich nicht, außer du habest mich gesegnet, stimmt mit unserem Beispiele nicht überein, denn es würde dann lauten: jeder, der entlassen hat, wird gesegnet. Daher muß man ἐάν beibehalten und den logischen Zusammenhang mit Meyer, Bisp., Grimm, Weiß so erklären, daß die unbedingte Sicherheit des Empfanges ausgesprochen wird. Wenn er nicht stattfindet, so hat auch das Verlassen nicht stattgefunden. Wir würden freilich lieber sagen: keiner wird hundertfach empfangen, wenn er nicht aufgegeben haben wird, aber dieses würde doch einen andern Sinn geben. Nicht daß sonst keiner empfangen wird, will gesagt werden, sondern daß der, welcher verlassen wird, sicher Hundertfaches empfangen wird. — V. 31.* Da bei Marcus nicht wie bei Matthäus eine Parabel nachfolgt, so muß diese Sentenz aus dem Vorhergehenden erklärt werden, wenn man nicht den Vers ganz zusammenhangslos und allgemein (Kloſt., Schegg) nehmen will. Im ersten Falle weist zwar δέ auf einen Gegensatz hin, so daß die πρῶτοι neuerdings von den Reichen gedeutet werden, welche nichts verlassen wollten (Sevin, Weiß) und deßhalb des Heils verlustig gehen. Allein dann wäre καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι zum mindesten überflüssig, denn indem dieses hinzugefügt wird, erhält der Satz einen allgemeinen Charakter und spricht eine Wahrheit aus, die nicht bloß mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende Bedeutung hat. Aber schon an sich kann πρῶτοι nicht so eng gefaßt werden, sondern muß entweder allgemein auf die Zeit oder den Rang bezogen werden. Ich habe schon Matth. S. 421 bemerkt, daß sich die Väter und alte Exegeten in beide Erklärungen theilen. Hier will ich für den Zeitunterschied noch den Beda, für den Rangunterschied den Fr. Lucas namhaft machen. Ich halte auch hier letzteren fest. Dieser allgemeine Satz soll die falschen Folgerungen abschneiden, welche das Vorhergehende bei denen, welche Jesu nachfolgen, hervorrufen konnte. Da aber im Vorhergehenden der Gegensatz zwischen ewigem Heil und ewiger Verdammung liegt, so kann der Satz auch nicht bloß gegen die falsche Vorstellung gerichtet sein, daß die Länge der Zeit über den Rang entscheide oder das menschliche Urtheil über das Maß der Selbstverleugnung um des Evangeliums willen das Maß der künftigen Belohnung bestimme (Ew., Kloſt.), sondern enthält den Gedanken, daß manche Hochgestellte und vom Glücke Begünstigte leer ausgehen, während Niedrige und Verachtete in das ewige Leben eingehen werden. Nach dieser Erklärung ist allerdings der Artikel vor ἔσχατοι auffallend, aber man kann auch sagen, daß gerade die Geringsten als solche bevorzugt werden, während von den πρῶτοι zwar viele, aber doch nicht alle zu letzten werden. Die Ergänzung von ὄντες zu πρῶτοι (Weiß) ist deßhalb zu verwerfen, denn nicht daß die πολλοὶ πρῶτοι sind, weil sie eben nicht wie die anderen Alles verlassen haben, wird gesagt, sondern daß viele, welche in solcher Lage waren, letzte werden, denn sonst müßten alle ersten letzte werden. Man kann nicht zwischen πρῶτοι, die es wirklich bleiben, und solchen, welche es gewesen sind, unterscheiden.

---

* Griesb., Lachm. lassen den Artikel vor dem zweiten ἔσχατοι mit ℵ A D L Δ Cop. Go. aus. Fritzsche bemerkt von demselben „quod h. l. nihili est“. Da er aus inneren Gründen leichter weggelassen als hinzugefügt wurde, so muß die Erklärung darüber entscheiden.

§ 41.

Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Zebedäiden.

10, 32—45 (Matth. 20, 17—28. Luc. 18, 31—34).

Manche Exegeten (J. Grimm, Kloſt.) beginnen mit 10, 32 einen neuen Abſchnitt, weil Jeſus jetzt, nachdem der Glaube der Jünger ſich vollkommen bewährt hatte, auf Grund des Glaubens den Ernſt der Stunde andeute (Gr. S. 575), oder als derjenige den Gang nach Jeruſalem antrete, welcher ſich ſeinem Volke als Chriſt anbietet (Kl. S. 216. 314). Aber keines von beiden trifft zu. Kloſt. muß alsbald zugeben, daß 10, 35—45 ein Gang zur Herrlichkeit anders als die Jünger dachten, geſchildert werde, und Grimm faßt die Bitte der Zebedäiden ſchief auf. Denn die Pointe derſelben liegt ſicher nicht darin, daß die Zebedäiden und die übrigen Apoſtel, wie groß immer die Einfalt ſein möge, in welcher ſie hier erſcheinen, zugleich durch dieſe Einfalt das Vertrauen rechtfertigen, das Jeſus mit eben dem entſcheidenden Schritte in ſie geſetzt hat. Denn wohl ehrt ihre zuverſichtliche Zuſage, den Kelch des Herrn trinken zu wollen, die Zebedäiden hoch, aber wir dürfen ſchon wegen V. 42 ff. daraus nicht folgern, daß ſie anders als im Affect geſprochen haben. Daß es der Leidenskelch war, mußten ſie wohl begreifen, aber ſo wenig als ſpäter bei Petrus gingen Rede und Ueberlegung in gleichem Schritte mit einander. Wenn aber vollends Marcus V. 41 ſelbſt beifügt, daß die übrigen Apoſtel über das Verlangen des Johannes und des Jacobus unwillig wurden, ſo ſollte man mit ſolchen hochgehenden Folgerungen „von dem edelſten Siegeskranz, der den Meſſias ſchmückt", von dem Glanz, der „in dieſer gläubigen Nachfolge der Apoſtel" ruht, vorſichtig ſein. Es iſt gewiß eine erfreuliche Thatſache, daß die Jünger mit ſolchem Vertrauen bei Jeſus auch auf dem letzten Gange ausharrten, aber man darf deßhalb doch die von den Evangeliſten ſo getreu berichteten Mängel nicht überſehen, und am wenigſten, wenn es ſich um die Auffaſſung der ganzen Compoſition handelt[1]. Dieſer Abſchnitt gehört vielmehr noch zum Vorhergehenden. Der Jüngerunterricht, deſſen Hauptgegenſtand die Vorbereitung für die Leiden und Entbehrungen war, kommt zum Abſchluß. Die hochfahrenden Hoffnungen müſſen demüthiger Geſinnung weichen. Nur durch Leiden iſt es möglich dem Herrn nachzufolgen und auch wer dieſen Weg gegangen iſt, hat noch keinen Anſpruch auf die höchſten Ehrenſtellen im Reiche des Meſſias. Denn Gott hat in ſeiner Weisheit und Liebe zum Voraus die Beſtimmung getroffen, ohne ſeine Gnade nützt das Werk des Menſchen nichts.

V. 32.* Ἐν τῇ ὁδῷ bleibt auffallend, ob man es zu ἦσαν allein im Gegenſatz zu V. 17 bezieht (Fritzſche, Mey., Weiß u. a.) oder ἦσαν ἀναβ.

---

[1] Beda: nesciunt quid petant, qui sedem gloriae a Domino quam nondum merebantur inquirunt. Jam enim delectabat eos culmen honoris, sed prius viam habebant exercere laboris. Desiderabant regnare sublimiter cum Christo, sed prius erat pati humiliter pro Christo.

* Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο (ℵ B C* L Δ Tiſch., Trg.) wurde von der Rec. (A Mjsc. Vulg. Syr. Lachm.) in καὶ ἀκ. ἐφ. erleichtert.

als Umschreibung des Verbum finitum betrachtet (Fr. Luc., Kloſt., Schegg u. a.). Erſteres hält Schegg für die Sprache eines modernen Schulmeiſters. Allein 8, 27 ſteht auch ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα, worauf V. 31 die erſte Leidensweisſagung folgt, und 9, 30 iſt παραπορεύεσθαι der zweiten Leidensweisſagung vorausgeſchickt. Man kann daher, ohne Bezug auf V. 17 zu nehmen, auf ἐν τῇ ὁδῷ einen Nachdruck legen. Die Leidensweisſagung iſt auf dem Wege, während der Wanderſchaft gegeben worden. Daß freilich die Umſchreibung mit εἶναι und γίγνεσθαι gewöhnlich iſt, wurde ſchon wiederholt bemerkt (Buttm. 267) und kehrt bei ἦν προάγων wieder. Jeſus ging muthig und entſchloſſen gegen Jeruſalem, um das ſchwere Opfer darzubringen, ſeine Jünger aber erſchraken[1]. So ſchildert Marcus ſchön die einander entgegengeſetzten Gefühle des Herrn und ſeiner Jünger. Wohl hatten dieſe die letzte Leidensweisſagung (9, 32) nicht verſtanden, aber einen tiefen Eindruck mußte der ernſte Ton des Meiſters in dieſer Zeit doch auf ſie machen, ſo daß man nicht zu einem „subitus et cuius ratio reddi nequeat timor“ (Fr.) ſeine Zuflucht zu nehmen brauchte. οἱ ἀκολουθοῦντες ſind nicht einige der Jünger, welche etwas zurückgeblieben ſind (Ew., Mey., Volkm.), ſondern die Leute aus dem Volke. Zwar könnte οἱ δέ nach Matth. 28, 17 = einige genommen werden, aber ἀκολουθοῦντες ἐφ. iſt doch nicht = einige hatten Furcht im Folgen, d. h. ſie fürchteten ſich zu folgen. Sie folgten ihm zwar, aber fürchteten ſich. Die Alten (Beda, Euthym., Janſ., Fr. Luc. u. a.) müſſen ſchon wegen der Lesart καὶ ἀκ. die Jünger darunter verſtehen. Die Lesart οἱ δέ verlangt aber wegen ἐθαμβοῦντο einen andern Gegenſatz des Subjects. ἐφοβοῦντο iſt ſtärker als ἐθ. Warum dieſe erſchraken, iſt nicht geſagt. Wahrſcheinlich brachte das ängſtliche Benehmen der Jünger dieſen Eindruck auf ſie hervor. παραλαμβάνειν = beiſeite nehmen, d. h. abſeits vom Volke, welches nachfolgte (4, 36; 5, 40; 9, 2); denn daß die Jünger vom Herrn, der voranging, getrennt geweſen ſind, iſt nicht angedeutet. πάλιν (8, 31; 9, 31; vgl. 9, 35). Will man ἤρξατο wieder betonen, ſo dient es als Gegenſatz zum vorigen Stillſchweigen (Fritzſche, Mey.). Den Anfang der direkten Ausſage deſſen, was ihm jetzt bevorſtehe im Unterſchied vom Meſſias (Weiß), kann es nicht anzeigen, denn Marcus gebraucht auch hier das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — V. 34.* Die Leidensweisſagung iſt im Weſentlichen bei allen drei Synoptikern gleichlautend, nur läßt Lucas die jüdiſche Behörde aus und ſetzt Matthäus für ἀποκτεῖναι das beſtimmtere σταυρῶσαι. Während 8, 31 nur die Verwerfung durch die jüdiſche Behörde, 9, 31 die Auslieferung in die Hände der Feinde erwähnt iſt, werden hier beide Momente concret mit einander verbunden. Das Futurum ἐμπαίξω iſt eine ſpätere, auch bei den LXX vorkommende Form für das attiſche (dor.) παιξοῦμαι oder das alexandriniſche παίζομαι (Win. 15, 84. Krüg. 31, 3, 11. Buttm. 56). Der Zweck der Leidensweisſagung kann hier am wenigſten fraglich ſein. Einerſeits zeigte Jeſus damit ſein genaues Vorherwiſſen und ſeine durch nichts beeinflußte Frei-

[1] Janſ. 104 p. 735: et quoniam videbat apostolos et sibi et ipsimet metuere ab Hierosolyma ac segniores esse in hoc itinere, ipsemet illos in via praecedebat.

* Ἐμπτύσουσι iſt nach ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg. vor μαστιγ. zu ſtellen. αὐτόν nach ἀποκτ. fehlt ℵ B L Δ Tiſch., Trg. [ ]. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (A) iſt aus Matthäus für μετὰ τρεῖς ἡμέρας.

willigkeit, andererseits wurden die Jünger vorbereitet, daß der bevorstehende Schlag sie nicht unerwartet treffe und zu tief verwunde. Marcus fügt dießmal übereinstimmend mit Matthäus, aber abweichend von Lucas das Nichtverstehen nicht bei. Dennoch möchte ich nicht, wie noch Matth. S. 425, den Zweck nur in dem Vorherwissen Jesu suchen. Marcus hat V. 32 die Niedergeschlagenheit der Jünger hinlänglich gekennzeichnet und läßt wie Matthäus die Erzählung von den Zebedäiden folgen, welche das Nichtverstehen der Jünger deutlich anzeigt.

V. 35.* Προσπορεύεσθαι im N. T. nur hier, öfters bei den LXX mit dem Dativ der Person und πρός (Arist., Polyb.) = προσέρχεσθαί τινι zu einem hintreten (vgl. 10, 1 συμπορεύεσθαι πρός). Matth. hat 20, 20 προσέρχεσθαι, das aber, weil es ihm geläufig ist, keine Correctur zu sein braucht[1]. θέλομεν ἵνα vgl. 6, 25 (Buttm. 203 f.). θέλειν (ἐθέλειν) wird von Curtius (S. 678) im Unterschiede von βούλεσθαι von dem festen Entschlusse erklärt (Delitzsch, Buttm., Schegg u. a.), mir scheinen aber Passow und W. Grimm Recht zu haben, wenn sie gerade das umgekehrte Verhältniß statuiren und bei θέλειν den Begriff der Herzensneigung, bei βούλεσθαι den der Willensentscheidung nach vorangehender Ueberlegung voraussetzen. Dieß paßt auch hier, da die Hoffnung auf die Ehrensitze, nicht die ruhige Ueberlegung zur Bitte veranlaßt hatte. Die Form der Bitte zeigt noch, daß sie sich selbst fast scheuen zu sagen, was sie wünschen. Daß in der Form „wir wollen" schon ein heroischer Entschluß angedeutet ist, an dem die Jünger nicht gehindert sein möchten (Schegg), könnte vielleicht den Donnerssöhnen entsprechen, paßt aber durchaus nicht zu dem Maße von Verständniß, welches Marcus überall bei den Jüngern voraussetzt. Nach fast allgemeiner Erklärung der Alten hofften sie vielmehr ohne Leiden und Mühe zu dem zu gelangen, was sie wünschten[2]. ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν läßt mehr als αἰτοῦσά τι des Matth. die Scheu der Zebedäiden durchblicken. — V. 36.** Der Conjunctivus de-

---

* B C interpoliren vor υἱοί ein δύο. Nach λέγοντες ergänze αὐτῷ (ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.; Lachm. [ ]).

[1] Theophyl. will daraus künstlich eine Ausgleichung mit Matthäus herleiten. Es sei beides geschehen „καὶ τοὺς προβαλέσθαι τὴν μητέρα αὐτῶν, εἶτα καὶ αὐτοὺς προσελθεῖν ἰδίᾳ· διὸ καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπισημαίνεται τοῦτο, λέγων προσπορεύονται ἀντὶ τοῦ ἰδίᾳ προσέρχονται τῶν ἄλλων ἀποχωρισθέντες. Euthym. schließt mit Chrys. umgekehrt: μὴ τυχόντες δὲ ἀποκρίσεως, διὰ τὸ αἰτεῖν ἀνάξια, παραλαμβάνουσι καὶ τὴν ἑαυτῶν μητέρα πρὸς ἱκετηρίαν. Ich halte diese Auskunftsmittel für überflüssig. Die Bitte wurde von der Mutter für die Jünger gestellt (Beda) und Marcus nennt seiner Gewohnheit gemäß letztere.

[2] Chrys. (H. 65, 2 in Mt.): ἀλλὰ τί ποτέ ἐστιν ὃ αἰτοῦσιν; ἄκουσον ἑτέρου εὐαγγελιστοῦ τοῦτο σαφῶς ἐκκαλύπτοντος· διὰ γὰρ τὸ ἐγγὺς εἶναί, φησι, τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ δοκεῖν ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἤδη ἀναφανεῖται, ταῦτα ἠτοῦν. ἐνόμιζον γὰρ ὅτι ἐπὶ θύραις αὕτη καὶ αἰσθητή. Schegg beruft sich für seine Vertheidigung der Mutter und Söhne auf die Catene von Possin, wo ein Anonymus Toletanus die Veranlassung zu der Bitte in der ihnen zu Theil gewordenen großen Ehre (der Bevorzugung) findet: τὴν ἄγαν τιμῆς ἣν ὁ Σωτὴρ ἔσχε πρὸς αὐτούς. Dasselbe ist schon bei Chrys. zu lesen, was ihn aber nicht abhält zu sagen: ἐβούλοντο, ἐπειδὴ ἤκουον ὅτι ἐπὶ δώδεκα θρόνους καθεδεῖσθε, τὴν προεδρίαν τῆς καθέδρας ταύτης λαβεῖν· ἐδεδοίκεσαν δὲ Πέτρον, καὶ λέγουσιν: εἰπέ, ἵνα κτλ.

** Statt ποιῆσαί με liest Tisch. με ποιήσω (ℵ^{c} B), Lachm., Trg. ποιήσω (C D). Da die Verwechslung zweier Constructionen (Accus. c. Inf. u. Conj. delib.) keine Correctur ist, so muß man mit Tisch. gehen.

liberativus steht nach βούλεσθαι und θέλειν häufig (Buttm. 180. Win. 41, 4, 268. Krüg. 54, 2, 3). — V. 37.* δὸς ἡμῖν ἵνα gib uns, daß, ist eine Umschreibung des Infinitives (Buttm. 206), bei welcher das Zukünftige der Bitte mehr in den Vordergrund tritt. Statt des leicht verständlichen ἐν τῇ βασιλείᾳ σου des Matth. schreibt Marcus ἐν τῇ δόξῃ σου, da er den Ausdruck für das messianische Reich vermeidet, nicht vom Himmelreich oder Reich Christi, sondern nur vom Reich Gottes redet. Deßhalb ist aber δόξα im Sinne der Fragenden nicht auf die jenseitige Glorie, sondern auf die Herrlichkeit zu beziehen, welche Christus in seinem Reiche umgibt (Fr. Luc.). — V. 38. Marcus fügt dem Matth. 20, 22 Gesagten noch bei ἢ τὸ βάπτισμα . . βαπτισθῆναι, das eine Erklärung des bildlichen πιεῖν τὸ ποτήριον gibt[1]. Kelch und Taufe gehen auf das Martyrium, dem Jesus entgegen geht. Bei der Taufe ist das tertium comparationis das Untertauchen, welches schon im Wort liegt und auch in ähnlichen Bildern des A. T. zu Tage tritt (Ps. 69, 2. 3. 16; 124, 4). Jesus wird in die Leiden und in den Tod eingetaucht, so daß er von denselben überwältigt sein Leben verliert. So gebrauchen die Griechen βαπτίζειν in übertragenem Sinne = einen überschütten, überhäufen mit Abgaben, Schulden, einem schweres Unglück zufügen und daher βάπτισμα βαπτίζεσθαι = λούεσθαι τὸ λουτρόν (Ael. h. a. 3, 42) in's Unglück, Leiden eingetaucht werden, womit W. Grimm das Deutsche: etwas auszubaden haben, vergleicht. Zur Verbindung des nomen coniug. mit den verbis neutris, die eine Empfindung oder Handlung ausdrücken vgl. Win. 32, 2, 211. Bei dem Passiv sind die Accusative, die bei der Umwandlung aus dem Activ stehen bleibenden Objectsaccusative (Buttm. 129, 5). Der Begriff der Reinigung, welcher bei Juden und Griechen mit dem Worte Taufe (Bad) verbunden ist, fehlt hier, da er auf Jesus selbst keine Anwendung findet. Die Kirchenväter recurriren aber doch auf ihn, weil diese Taufe Jesu zur Reinigung der Menschen nothwendig war[2] und βάπτισμα als eine Fortführung des Gedankens erschien. — V. 39 f.**[3]. τὸ καθίσαι ist Object des Prädicats (οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι)

---

* Da εὐωνύμων aus Matth. stammen kann, so ist ἀριστερῶν (B L Δ Tisch., Trg.) vorzuziehen.

[1] Klost. S. 219: eine Leistung des Leidens (τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω) und eine Umwandlung durch Sterben (τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι).

[2] Chrys. (65, 2): καὶ βάπτισμα αὐτὸ πάλιν καλεῖ, δεικνὺς μέγαν ἀπὸ τῶν γινομένων τὸν καθαρμὸν ἐσόμενον τῇ οἰκουμένῃ. Euth. Doch sagt Beda: nomine enim calicis sive baptismi, passionem designat martyrii, qua et ipsum et illos decebat consummari.

** Das μέν bei ποτήριον (A C³ D It. Vulg.) haben Tisch., Trg. mit Recht ausgelassen, weil es bei Marcus ohnehin selten vorkommt. Denn daß das „nullo pacto abesse potest" (Fritzsche) würde nur für die Interpolation beweisen.

[3] Zu πίεσθε und βαπτισθήσεσθε haben die Väter mannigfache Deutungen, weil nach der sicheren Ueberlieferung das unter Kelch und Taufe von jeher erkannte (Orig., Chrys., Op. imp.) Martyrium im eigentlichen Sinne nur bei Jacobus in Erfüllung gegangen ist. Entweder bezeichnen sie die Verbannung nach Patmos als Martyrium (Orig.) oder das Oelmartyrium (Hier.) oder fassen den Ausdruck von einem geistigen Martyrium durch Selbstverleugnung („Polykarp" Patr. ap. Zahn 2, 171 Gregor Nyss.), aber überall ist der Versuch wahrnehmbar, das äußere Martyrium nachzuweisen. Zahn (Acta Joannis p. CXVII sqq.) will darauf die Legende vom Oelmartyrium (Tert., Hier., aber nicht de vir. ill., Victor Cap., Abdias) und dem Giftbecher (Isidor, Abdias, Mellitus) zurück-

und dient zur Umschreibung eines subst. abstr. Deßhalb hat es den Artikel (Buttm. 226. Win. 44, 3, 303). Marcus sagt ἡ ἐξ εὐων., während man nach Matth. καί erwartet, um die beiden Ehrenplätze auseinander zu halten. Weder den einen noch den andern kann Jesus vergeben, sondern beide gehören denjenigen, welchen sie bereitet worden sind. Von wem, versteht sich von selbst, doch fügt Matth. hinzu ὑπὸ τοῦ πατρός μου, das aber von Marc. nicht weggelassen sein dürfte, weil es lautet ὡς εἰ καὶ ἔλεγεν, ὑπ' ἐμοῦ (Vict.), denn dieß ist eine einfache Beseitigung der Schwierigkeit, welcher sich die Arianer bemächtigt hatten. Auch hier lesen einzelne Uebersetzungen vobis, dessen Ergänzung katholische Exegeten (Berlepsch, Reischl, Patrizzi) für nothwendig halten, obwohl es in keinem griechischen Codex steht und offenbar eine dogmatische Tendenz hat. Denn dadurch gelingt es, den Gegensatz zwischen Vater und Sohn zu umgehen und den zwischen ὑμῖν und οἷς ἡτ. zu statuiren. Es ist aber sehr bedenklich, wenn man die totale Veränderung eines Gedankens auf eine unbezeugte Lesart stützt. Deßhalb muß man den Text beibehalten und zu οἷς ἡτ. aus δοῦναι ein δοθήσεται ergänzen. Solche Ellipsen, in welchen die zu ergänzende Form nicht bloß in der Person, im Numerus und Modus, sondern selbst im Tempus verschieden ist, haben auch die Griechen (Krüg. 62, 4, 1. Kühn. 852, g). Ob es einem bereitet ist oder nicht, kommt gar nicht in Betracht, wird aber vorausgesetzt, wobei nur die bildliche Ausdrucksweise zu berücksichtigen ist. Das Bereitetsein selbst aber und das Abschlagen der Bitte kann nicht von der Größe der Verdienste Einzelner (vgl. Chrys., Beda) abhängig sein, sondern muß auf den die Verdienste schon einschließenden Heilsrathschluß bezogen werden. Das Perfect zeigt ja, daß es schon bereitet ist. Die dogmatische Schwierigkeit ist keine andere, als die bei der Unterscheidung der opera ad extra überhaupt.

V. 41. Ἀγανακτεῖν = unwillig sein (V. 14). Die traditionelle Erklärung (Chrys., Hier., Beda, Euth. u. a.), der fast alle neueren Exegeten beistimmen, ist durch den ganzen Zusammenhang geboten. Den Zehn ist wie dem Brüderpaare etwas Menschliches passirt. Sie haben sich über das Vordringen der Zebedäiden geärgert. So lange Jesus mit ihnen sprach, hielten sie den Aerger zurück, als er aber die Ansprüche selbst zurückgewiesen hatte, machten auch sie ihrem Aerger Luft (Chrys.). ἤρξαντο heißt es, weil sie von Jesus alsbald unterbrochen wurden (initiis commotionum occurrit Jesus. Fr. Luc.). — V. 42. οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν = die, welche als die Fürsten der Heiden gelten, denn δοκεῖν hebt den Begriff des Ansehens hervor, in welchem die anerkannten Herrscher bei den Heiden stehen (vgl. Gal. 2, 9. Susanna 5) [1]. Die Heiden lassen sich von solchen beherrschen, welche das Ansehen und die Gewalt dazu haben, so daß das äußere Ansehen (δοκεῖν)

---

führen und die Quelle in den Johannesacten des Leucius finden, worauf noch die „ecclesiasticae historiae" des Hieronymus weisen sollen. Es ist allerdings richtig, daß auch die Kirchenväter aus Apokryphen schöpften, aber es gibt auch Zahn zu, daß diese nicht bloße Dichtung referiren, also ist auch die schon von Tertullian berichtete Tradition vom Oelmartyrium nicht mit den andern auf gleiche Linie zu stellen. Die Tradition vom Aufenthalte des Johannes in Rom ist zudem unabhängig von derselben.

[1] Jos. Antt. 16, 9, 3. Win. 65, 7, 569 f. Krüg. 50, 12, 24. Curt. S. 129.

und die äußere Gewalt Alles entscheidet (Ew.). Die Erklärung: welche die Geberde der Herrscher annehmen, sich zu herrschen dünken (1 Kor. 10, 12. Gal. 6, 3. Fritzsche) paßt nicht in den Zusammenhang. — V. 43.* Das Präsens ἐστίν deutet an, daß dieß eine nothwendige Bedingung ihrer Gemeinschaft ist. Es kann in derselben gar nicht anders sein, denn auch ihr Meister ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.

II. Einzug in Jerusalem. Die Streitreden. Die eschatologische Rede.

10, 46 — 13, 37.

Marcus wendet sich nun den Ereignissen in Jerusalem zu, welche durch den Zug von Jericho bis in den Tempel zu Jerusalem eingeleitet werden. Während Matthäus in diesem Abschnitte den Zweck verfolgt, die Verschuldung und Verurtheilung der Parteien und des Volkes in scharfen Zügen hervorzuheben, zeigt sich bei Marcus das Bestreben nachzuweisen, wie sich Jesus auch in Jerusalem durch seine Reden und sein Auftreten als den Gottessohn bewährt und auf das Volk einen mächtigen Eindruck gemacht hat. Wie im ersten Abschnitte der günstigen Aufnahme beim Volke die starke Opposition der Parteien gegenübergestellt wird, so folgt hier auf das Hosanna das Kreuzige ihn. Marcus geht im Wesentlichen mit Matthäus, läßt aber das Gleichniß von den zwei Söhnen (21, 28—32) aus, nimmt nur die Parabel vom Weinberge (12, 1—12) auf und übergeht die Parabel vom Gastmahle (22, 1—14). In der Frage über die Erlaubtheit der Steuer kommt er wieder mit Matthäus zusammen, läßt aber die große Rede gegen die Pharisäer aus und flicht wie Lucas die Erzählung vom Scherflein der Wittwe ein (12, 41—44). Im 13. Kapitel geht er, wenn auch abkürzend mit Matthäus parallel und hat V. 33—37 eine eigenthümliche Ermahnung, womit er auch den Abschnitt schließt.

§ 42.

Die Blindenheilung in Jericho und der Einzug in Jerusalem.

10, 46 — 11, 11 (Matth. 20, 29 — 21, 11. Luc. 18, 35—43. 19, 29—38).

V. 46.** Ἰεριχώ oder Ἱερεχώ (B² C L Tisch.) ist im N. T. indeclinabel, während anderwärts eine doppelte Flexion vorkommt: Ἰεριχοῦ, ῶ oder Ἰεριχοῖ (Jos. B. J. 1, 21, 4) und Ἱερικούς (Ptol.), Ἱερικοῦντος (Strabo), Ἱερικοῦντα (Strabo, Jos.) vgl. Winer 10, 2, 66 Anm. 1. Hebr. יְרֵחוֹ (Num. 22, 1), später יְרִיחוֹ (Jos. 2, 1 ff.) und יְרִיחֹה (1 Kön. 16, 34) von רִיחַ die Duftende, Wohlduftende. Jericho war eine sehr berühmte jüdische

---

* Ἔσται (A Syr.) ist aus Matth., ἐστίν (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Der Artikel vor τυφλός fehlt ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg., statt προσαιτῶν (A Lachm., D ἐπαινῶν) nach ὁδόν lesen ℵ B L Δ Tisch., Trg. προσαίτης hinter τυφλός.

Stadt, die zweite des Landes, die schon unter den Kanaanitern bestand, aber von Josua zerstört und später ½ Stunde südlich davon wieder aufgebaut wurde. Die Stadt lag ungefähr 60 Stadien (12—13 Kilom. oder drei Stunden) westlich vom Jordan und 150 Stadien (30 Kilom. oder 7½ Stunden) nördlich von Jerusalem, im Gebiete des Stammes Benjamin, in der fruchtbarsten Gegend Palästinas. Sie wird schon im Alterthum wegen ihrer wunderschönen Lage in der üppigsten Oase, umgeben von Wäldern von Maulbeerfeigen- und Palmbäumen, wegen der duftenden Rosenbäumchen, Balsam-, Gewürz- und Baumwollstauden und des berühmtesten Honigs als die Perle Palästinas betrachtet (θεῖον χωρίον Jos.) und viel umworben. Die jüdischen Fürsten, namentlich Herodes der Große, hatten sie durch Kastelle und Lager gedeckt und durch Prachtbauten geschmückt. Später wurde sie zerstört und heute steht ein elendes Dorf von 200 Einwohnern ½ Stunde östlich von dem früheren Jericho, dessen Name Riha oder Er Riha noch an die alte Herrlichkeit erinnert (Winer, RW. 1, 543. Keim 3, 18 f. Robinson, Pal. 2, 518 ff. Schuster-Holzammer 1, 416 ff. 2, 202 ff.). Matth. 20, 29 hat ἔρχονται nicht, sondern schreibt einfach: καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰ., Luc. 18, 35: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰ. Scholten und Weiß glauben, daß Matthäus den Einzug in Jericho zum Nachtheil der Deutlichkeit weggelassen habe, Klostermann und Nippel finden umgekehrt bei Marcus eine Abhängigkeit von Matthäus, weil er das aus dem Herausgehen zu erschließende Hineingehen ergänzt habe. Will man auf solche Kriterien überhaupt etwas geben, so ist letzteres wahrscheinlicher. Marcus erwähnt die Begleitung der Jünger, welche Matthäus als selbstverständlich voraussetzt, weil er überall auf deren Verhältniß zu Jesus hinweisen will. ἱκανός = viel, ansehnlich (sat, multus) vgl. Luc. 7, 12. Apg. 11, 24; 19, 26. ὁ υἱὸς Τιμαίου ist die Erklärung von Βαρτιμαῖος, das zwar ein nomen patronymicum ist, hier aber wie ein nomen proprium gebraucht wird. Vgl. Βαρθολομαῖος 3, 16. Βαριησοῦς Apg. 13, 6. Daraus erklärt sich die Voranstellung des erläuternden Satzes (Schegg), denn daß diese gemacht wurde, weil Timäus ein bekannter Christ geworden (Meyer), ist durch nichts angedeutet. Dieser Schluß würde eher beim Sohne zutreffen, von welchem gesagt wird, daß er Jesu nachfolgte [1]. Es ist möglich, daß sich deßhalb der Name des Geheilten erhalten hat (Schegg) [2], doch hatte Marcus in Petrus einen von der Tradition unabhängigen Augenzeugen als Gewährsmann. Die Vorliebe für concrete Schilderungen hatte den Marcus zur Namensangabe veranlaßt und diese Vorliebe war auch der Grund, warum er nur den einen Blinden nennt, mit welchem Jesus verhandelt hatte und der sich Jesu anschloß (Ew., Steinmeyer, die Wunderthaten des Herrn S. 114. Klosterm., Schegg). Τιμαῖος ist ein gut griechischer Name. War er ursprünglich hebräisch [3], so wurde er jedenfalls gräcisirt. τυφλὸς προσαίτης = ein blinder Bettler, nur noch Joh. 9, 8.

---

[1] Lightf. vermuthet, daß Timäus bei den dortigen Juden vel fama bona vel mala bekannt war, so daß sie sagten: hic Bartimaeus filius est Timaei adeo famosi.

[2] Beda, Euthym.: προσέθηκε τὸ ὄνομα διὰ τὸ γνώριμον αὐτόν εἶναι πολλοῖς.

[3] טְמָא, chald. טְמָא, hebr. טָמָא immundus fuit (Mey., W. Grimm); טִמֵּא oder טִמֵּאי (Targ. in Esth. 3, 8. Lightf., Schegg, Delitzsch).

— V. 47 f. Der Blinde legt ein großes Vertrauen zu Jesus an den Tag, da er auf die Nachricht, daß Jesus der Nazarener vorübergehe, ihn alsbald als Sohn Davids anredete und dieß trotz des Widerspruchs des Volkes desto lauter wiederholte. ἤρξατο im Gegensatze zu der versuchten Verhinderung durch das Volk. Der Widerspruch des Volkes ist aber nicht durch das Geheimniß seiner Davidssohnschaft, das sie nicht vorzeitig ausgesprochen haben wollten, sofern dasselbe seinen Anspruch auf den Thron seines Vaters involvirt (Weiß), hervorgerufen, denn will man auf den Mann von Nazareth (Kloſt.) auch kein besonderes Gewicht legen, so ist doch zuzugeben, daß wenn sie bereits im Sinne hatten, Jesus beim Einzuge in Jerusalem zum Könige auszurufen, sie diese Anrede nicht unangenehm berühren konnte. Wenn die Begeisterung des Volkes einen solchen Grad erreicht hätte, so hätten die Feinde nicht erst durch die Anrede des Blinden darauf aufmerksam gemacht werden müssen. Die Menge befürchtete einfach eine Verzögerung des Zuges. ἐλέησον ἐμέ und ἡμᾶς gebrauchen im N. T. nur die Blinden (Matth. 9, 27; 20, 30. Luc. 18, 38), es steht aber oft in den Psalmen (18 mal) und anderswo (Jes. 33, 2. Sir. 36, 1. Job 19, 21 u. a.) und ist in die Liturgie übergegangen. — V. 49.* Die directe Ansprache paßt besser zur Darstellung des Marcus als die oblique Redeweise der Recepta, welche nach Analogie der latinisirenden Passiven (5, 43) und der Construction bei κελεύειν (Buttm. 237) von den Emendatoren und lateinischen Uebersetzern vorgezogen wurde. Lucas: ἐκέλευσεν ἀχθῆναι. — V. 50.** Das Wegwerfen des Mantels und das Aufspringen des Blinden dienen zur Belebung der ganzen Schilderung[1]. Vgl. Jl. 2, 183. — V. 51.*** ῥαββουνί kommt von dem chaldäischen רִבּוֹן = Herr, mit Suffix רִבּוֹנִי, das im galiläischen Dialekt רִבּוֹנֵי gesprochen worden zu sein scheint, wie ῥαββί, ῥιββί. Gegen die Ableitung von רַבָּן = magister, praefectus mit galiläischer Verdunkelung des Vocals spricht der allgemeine Gebrauch des ῥιββονί von Gott[2] und anderen Herren = mein

---

* Αὐτὸν φωνηθῆναι (A D It. Vulg. Rec. Lachm.) ist Correctur für φωνήσατε αὐτόν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Ἀναπηδήσας (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist als das seltenere (nur hier im N. T.) und anschaulichere Verbum dem ἀναστάς der Rec. (A C Syr.) vorzuziehen.

[1] Victor: ὅτι δὲ ἀξίως καὶ πιστῶς καὶ ἐξ ὧν ἐβόησε καὶ μετὰ πάσης σπουδῆς προσέδραμεν, ἐκπηδήσας, καὶ ὅπερ ἔφερεν ἱμάτιον ἀπέρριψε, μονονουχὶ τὸν παλαιὸν ἐκδύσας χιτῶνα, καὶ ὅλος τοῦ Ἰησοῦ γενόμενος.

*** Statt λέγει αὐτῷ ὁ Ἰ. (A Lachm.) lies αὐτῷ ὁ Ἰ. εἶπεν (ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.). σοί ist nach ℵ B C L Δ Tisch. vor θέλεις zu setzen und statt des nur durch Min. bezeugten ῥαββονί ist ῥαββουνί (ℵ A B C L Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[2] Delitzsch, Zeitsch. für luth. Theol. 1876 S. 409 hat die Anrede eines Menschen mit diesem Namen im Talmud und Midrasch für unerhört erklärt, so daß diese Anrede Jesu im Unterschiede von διδάσκαλε = רַבִּי und κύριε = אֲדֹנִי (nicht אֲדֹנָי) die Anerkennung des Göttlichen, Uebermenschlichen seiner Persönlichkeit in sich schließe, retractirt aber l. c. 1878 S. 7 mit Beziehung sowohl auf das Onkelos-Targum als die sog. jerusalemischen, z. B. Gen. 23, 15: רבוני Monsieur; 23, 6: רבונָא notre Seigneur; 19, 2: רבוני Messieurs. Somit sei ῥαββουνί nichts anderes und wiege nicht schwerer als אֲדֹנָי. Er negirt daher seine Folgerung, die übrigens auch Geiger in der Zeitschr. der D. M.-G. XXI, 491 aus Joh. 20, 16 für das Johannesevangelium gezogen hat. Das von Geiger ebendaselbst XX, 462 f. besprochene, mit rabbûni in syrischen Schriften wechselnde rabbûli beschränke das Syrische allerdings auf Gott und Christus und folge darin dem in der

Herr. Auch hat ῥαββάν selten das Suffix (Buxtorf 2178 f. Keim 3, 560). Das ־ִי ist nicht Jod paragogicum (Fritzsche, Meyer, Bisp., Weiß), denn dieses ist eine alte Genitivendung und kann also bei einem allein stehenden Worte nicht gebraucht werden (Ges. 90, 3a), vielmehr ist ־ִי das Suffix der ersten Person, das bei Anreden pleonastisch gebraucht wurde wie אֲדֹנִי eigentlich mein Herr, allgemein = Herr (Ges. 121, 6, 4. Lex. S. 12) und französisch monsieur, madame (Schegg, Keil). Die Form ῥαββουνί kommt im N. T. nur noch Joh. 20, 16 vor und wird dort durch διδάσκαλε erklärt (vgl. Anm.). Den Titel Rabban führen nur sieben (verwandte) Gesetzeslehrer. Der erste ist Simeon ben Hillel um die Zeit Christi (Win. R.W. 2, 296 f.). Beachte, daß Matthäus und Lucas dafür das von Marcus vermiedene κύριε gebrauchen.

11, 1.* Εἰς Βηθφαγῆ dient zur näheren Erklärung des εἰς Ἱερ., was Matthäus durch καὶ ἦλθον (21, 1) noch bemerkt. Uebrigens ist daraus nicht zu schließen, daß Bethanien näher bei Jerusalem lag als Bethphage. Das Umgekehrte ist vielmehr der Fall. Bethphage lag so nahe bei Jerusalem, daß es noch zum Stadtgebiete gerechnet wurde. Früher suchte man dasselbe auf der Höhe des Oelberges (Hier., Beda, Eras.), neuestens auf dem westlichen oder südwestlichen Abhange desselben (Schuster-Holz. 2, 279 f. Keim 3, 74). Der gewöhnliche Weg nach Bethanien von Jerusalem ging über den niederen Rücken im Süden des mittleren Gipfels des Oelberges. Dieser Rücken wird gegenwärtig von den Franken der Berg der Versündigung genannt (1 Kön. 11, 7. 8). Ein anderer, mehr directer, aber viel steilerer Pfad führt über den mittleren Gipfel (Robinson, Phys. Geogr. S. 41). Die Bezeichnung (zunächst nämlich) gegen Bethphage und Bethanien zeigt an, daß sich Jesus zwischen beiden auf dem Wege befand, Bethphage aber seinem Reiseziel näher lag und das Ziel der abgesandten Jünger war. Die Erklärung der Lesart εἰς Ἱερ. καὶ εἰς Βηθανίαν als Reiseziel, nicht als Ortsangabe, weil beide zusammengehörten, da Jesus in Bethanien übernachtete (Schegg), ist in der Beschreibung des Zuges doch ungewöhnlich. πρὸς τὸ ὄρος = beim Oelberge ist nicht von ἐγγίζουσιν abhängig, sondern ist eine Näherbestimmung der Ortschaften [1]. — V. 2.** εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν in das euch gegenüberliegende Dorf ist so unbestimmt, daß keine der beiden Lesarten einen sicheren

---

talmudisch-midraschischen Anrede und Benennung Gottes רבון ר׳ העלמים, רבינו של עולם vorliegenden Sprachgebrauch. Dieß habe auch ihn beirrt. Die Erklärung des ῥαββουνί durch διδάσκαλε bei Johannes zeige, daß es dem damals in Palästina als respectvolle Anrede eines Höheren üblichen רַבִּינִי, רַבּוּנִי, רַבְּנִי gleichwerthig ist.

* Lies Ἱεροσόλυμα (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für Ἱερουσαλήμ (A). Lachm., Tisch., Volkm., Schegg lassen εἰς Βηθφαγῆ aus nach D It. Vulg. Orig., aber die Bezeugung ist zu stark. Man konnte sich an dem unverbundenen εἰς stoßen, obwohl eine Conformation nach den Parallelen möglich ist.

[1] Gregor Bar Ebhraya (Schol.) leitet Bethphage ab von der Cyperblume (arab. Alhenna), womit die Frauen ihre und ihrer Kinder Hände und Füße färben, oder von פגא Straßenkreuzung, oder von den unreifen Feigen.

** Οὔπω ist in dem Satze ἐφ' ὃν . . . κεκάθικεν zu ergänzen und zwar nach A B L Δ Trg. οὐδείς οὔπω. ℵ C Tisch. ἀνθρώπων οὔπω. κεκάθικεν (A D Lachm., Tisch., Trg.) ist beizubehalten, ἐκάθισεν aus Lucas; λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε (A) ist aus den Parallelen, λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε ℵ B C L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.

Schluß zuläßt. Denn es ist nicht nothwendig auf ein schon genanntes Dorf zu beziehen. Will man aber dieß thun, so ist nach Matthäus nur Bethphage darunter zu verstehen. Nach dem textus rec. hat man bei Marcus keinen Grund, Bethanien vorzuziehen, denn daß dieß bloße Harmonistik sei (Weiß) ist durch nichts bewiesen, da „das größere und damals bekanntere Bethphage" nur zur Orientirung über die Lage des kleinen und außerhalb der Evangelien nirgends erwähnten Bethanien dienen könnte, wenn von ihm mehr bekannt wäre. Es kommt aber im A. T. nicht vor und im N. T. nur in den Parallelen zu unserer Stelle. Der Talmud entscheidet aber für die Leser des Marcus nicht. Für sie war Bethanien wichtiger. Anders war es bei Matthäus, dessen Leser ortskundig waren und also Bethanien nicht brauchten (vgl. Keim 3, 74[1]. Meyer, Kloſt., Schegg). κατέναντι ist den Griechen unbekannt, wird aber von den LXX für נֶגֶד, לִנְגֶד, לִפְנֵי gegeben. Das wunderbare Vorherwissen des Herrn tritt stärker hervor, wenn es sich um einen Jesu und den Jüngern wenig bekannten Ort handelt. πῶλος = Füllen, vom Pferd häufig seit Homer; allgemein Ael. v. h. 4, 9. Im A. T. steht es für Eselsfüllen (Richt. 10, 4. 12, 14. Zach. 9, 9. Gen. 49, 11). Dafür entscheidet auch die Parallele bei Matthäus. Wenn Wetst., Keim u. a. glauben, Lucas und Marcus haben den Esel im Blick auf den Spott des Abendlandes verschleiert, so haben sie nicht so Unrecht, aber doch darf man deßhalb nicht ein Pferdefüllen annehmen, sonst hätte dieses offen genannt werden müssen, wie es Josephus (Antt. 5, 7, 6. 15) zu Richt. 10, 4; 12, 14 thut. ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων κεκάθικεν ist ein von Lucas (19, 18) aufgenommener Zusatz des Evangelisten, weil er nicht wie Matthäus die Mutter neben dem Füllen nannte. Die Judenchristen kannten die Gewohnheit bei feierlichen Veranlassungen ungebrauchte Thiere zu benützen (Num. 19, 2. Deut. 21, 3. 1 Sam. 6, 7). Doch kommt Aehnliches auch bei den Römern vor (Ovid. Met. 3, 12: nullum passa iugum. Hor. ep. 9, 22: intactae boves). Der Aorist λύσατε zeigt die einmalige, das Präsens φέρετε die dauernde Handlung an (Kühn. 441, 5. 445, 2. Krüg. 53, 6, 4). Zu φέρειν = führen vgl. 15, 22. Apg. 14, 13. Gen. 47, 16. — V. 3.* τί = warum hat die Ergänzung des ὅτι veranlaßt und πάλιν wurde nicht recht verstanden. τί ποιεῖτε τοῦτο, = was thut ihr da? (vgl. Krüg. 57, 3, 5). καὶ εὐθύς . . . ὧδε sind nicht Worte der Jünger (Euthym., Volkm., Weiß)[2], sondern Jesu (Jans., Fritzsche, Mey., Weizs., Bisp., Schegg u. a.).

---

[1] Es ist unrichtig, daß man seit Orig. unter der κώμη gewöhnlich Bethanien versteht. Denn Orig. selbst spricht sich gar nicht bestimmt über den Ort aus (Huet. 1, 431. 435) und mit seiner allegorischen Deutung begnügen sich die Lateiner (Hier., Ambr., Beda, Thom.), wenn sie nicht gar Jerusalem unter dem Castell vermuthen (Lyr., a Lap.). Die Späteren entscheiden sich für Bethphage (Jans., Mald., Calmet).

* Ὅτι nach εἴπατε (ℵ A C D L Vulg. Syr.) ist aus den Parallelen, fehlt B Δ Lachm., Tisch., Trg. ἀποστελεῖ ist aus Matth., ἀποστέλλει ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg. πάλιν vor ὧδε ist in der Rec. (A C² Verss. Lachm.) ausgefallen. Sämmtliche Textänderungen beruhen auf einer dem Matth. angepaßten Erklärung.

[2] Orig. kann nicht dafür citirt werden. Er stellt in diesem Punkte alle drei Synoptiker gleich: οὕτως ἐχόντων (τῶν ἑξῆς). εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτοὺς ἢ καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε. In der Lösung führt er bloß den ersten Halbvers bis χρείαν ἔχει

Denn es wäre im Auftrage des Herrn der Hinweis auf das Zurückstellen klein und unpassend. Das Präsens und πάλιν hindern nicht daran (Fritzsche), denn jenes vergegenwärtigt die Handlung[1] und πάλιν bezieht sich auf die in τί ποιεῖτε τοῦτο liegende Verhinderung. Es ist also zu übersetzen: so läßt er es alsbald wieder hierher ab (Weizs.) — V. 4.* ἄμφοδος ἡ und ἄμφοδον τό ist ein Weg, der um etwas herum führt (um das Gehöft) Jer. 17, 27; 49, 26 und bei einzelnen Griechen. Euthym.: θύραν λέγων τὴν τοῦ οἴκου τῶν κυρίων τοῦ πώλου. ἄμφοδον δέ ἐστιν ἡ δίοδος. Vgl. Ez. 21, 26: אֵם הַדֶּרֶךְ. — V. 5 f.** τί ποιεῖτε λύοντες; was thut ihr, indem ihr loslöst? d. h. warum löst ihr los? (Apg. 21, 13. Krüg. 56, 8, 1. Pass. 2, 977, 1). Marcus schildert den Hergang wieder anschaulich, um zu zeigen, wie genau alles eingetroffen sei. Das bereitwillige Entgegenkommen der Leute wird freilich auch hervorgehoben (Ew., Weiß), aber dieß war zugleich ein Moment der Voraussage Jesu. Höchstens könnte man bei Marcus darin zugleich einen Beweis für den Eindruck, welchen Jesus überall auf das Volk machte, erkennen. καὶ ἀφῆκαν αὐτούς = sie ließen sie machen. — V. 7.*** Vgl. Matth. S. 434 f. — V. 8.**** ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν heißt nicht: sie warfen die Kleider auf den Weg (Scholten), sondern sie breiteten die Kleider auf dem Wege aus; vgl. στρ. πέδον oder πόρον πετάσμασιν, εἵμασιν (Pass. 2, 1558), so daß Matth. 21, 8 ἐν τῇ ὁδῷ keine Correctur ist. Der eine geht von der Vorstellung der Bewegung, der andere von der Vorstellung der Ruhe aus. στιβάς von στείβω ist = Streu, ein Lager von Stroh, Rohr, Blättern u. s. w. entweder aufgeschüttet oder in einer Art Matratze gestopft; oft bei den Klassikern. Da der Begriff des Zusammendrückens der wesentliche ist, so kann man daraus die Bedeutung von Laub, Ruthen, die dazu verwendet wurden, nicht ableiten[2], sondern muß annehmen, daß Marcus in populärer Ausdrucksweise das Resultat statt des Mittels genannt hat. Da man nicht wohl „Streu" übersetzen kann, so geben es die einen mit „Maien" (Schegg) oder „Reiser" (Fritzsche), andere mit „grüne Büschel" (Weizs.) u. s. w. ἐξ ἀγρῶν von den Landgütern, Höfen. Die Construction ist zeugmatisch. — V. 9 f. Marcus folgt dem Matthäus, ist aber etwas ausführlicher. Da er gegen seine Ge-

---

an. Er will nur beweisen, daß daraus das ἀποστελεῖ αὐτούς begreiflich sei, weil dem Herrn Niemand widersteht.

[1] Jans. verwirft die Lesart ἀποστέλλει, weil sonst eine das ἀποστέλλει V. 1 wiederholende Bemerkung anzunehmen sei. Delitzsch 1876 S. 409: mit diesem πάλιν ist ἀποστέλλει das übersetzte ישׁוּב, welches nicht bloß „zurückgeben", sondern auch „die Wendung wohin geben" bedeutet und von Tributzahlung gesagt wird.

* Δέ steht wieder für καὶ ἀπ. (ℵ B L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Tisch. behält den Artikel vor πῶλον (ℵ C Δ) und θύραν (ℵ A C D Lachm.) bei. Der erste könnte durch V. 2 hereingekommen sein, der zweite ist aber dadurch nicht bedingt.

** V. 6 lies εἶπεν (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für ἐνετείλατο.

*** Ἤγαγον ist aus den Parallelen, φέρουσιν ℵ^{c} B L Δ Tisch., Trg., statt ἐπέβαλον (A) lies ἐπιβάλλουσιν, statt ἐπ' αὐτῷ (A) ἐπ' αὐτόν.

**** Für στοιβάδας (A C) lies στιβάδας (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Da ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν aus Matth. ist, so lies κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν (ℵ B (C) L Δ Tisch., Trg.).

[2] Hesych.: ἀπὸ ῥάβδων καὶ χλωρῶν χόρτων στρῶσις καὶ φύλλων. Euthym.: στοιβὰς δὲ ἡ σωρεία τῶν κλάδων· τὸ γὰρ ὄρος τῶν ἐλαιῶν τηνικαῦτα παρήμειβον.

wohnheit das hebr. ὡσαννά nicht erklärt, so muß dieß mit dem Verluste seiner ursprünglichen Bedeutung schon ganz in die liturgische Sprache übergegangen gewesen sein. Den Sohn Davids hat er ausgelassen, weil er solche Bezeichnungen gerne vermeidet, welche den königlichen Charakter zu sehr hervorzuheben scheinen. Sohn Davids kommt bei ihm bloß im Munde des Blinden bei Jericho vor (10, 47 f.). Verstanden hätten die Leser freilich Hosanna dem Sohne Davids = hilf dem Sohne Davids (Schegg) nicht, aber dies hätte die Weglassung des ganzen Ausdrucks gefordert. Ein wenn nicht antijüdisches (Hilgf.), so doch heidenchristliches Interesse wirkte jedenfalls mit. Der Sohn Davids war der Messias — König der Juden. Wenn aber Marcus dennoch das Reich Davids als ein kommendes bezeichnet, so konnte dieß im Munde des Volkes nur vom Messiasreiche gemeint sein, hatte aber für den Leser nicht dieselbe Bedeutung, da das Reich Davids nur geistig aufgefaßt werden konnte. — V. 11.* εἰς τὸ ἱερόν ist nähere Bestimmung wie V. 1, was auch durch das eingeschobene καί = und zwar (krit. Anm.) angedeutet wird[1]. ὀψέ kommt absolut Marc. 11, 19; 13, 35 und mit folgendem Genitiv τῆς ἡμέρας, τῆς ὥρας u. s. w. bei den Griechen häufig vor, im N. T. nur noch Matth. 28, 1 = spät an der Tageszeit, spät Abends, denn ὥρα bezeichnet hier die ganze Tageszeit und ὀψὲ τῆς ὥρας steht für die ὀψία δείλη (späterer Nachmittag) der Griechen. In der Frage über die Zeit der Tempelreinigung stimme ich denjenigen bei, welche dem Marcus die Ursprünglichkeit vindiciren (Mey., Weiß u. a.), weil mit dem Einzuge der Zweck erreicht war, Jesus als den vom Volke gefeierten Messias zu schildern. Die unmittelbar darauf folgende Vornahme der Tempelreinigung hätte wieder einen Mißton in die allgemeine Freude gebracht. Wenn aber trotzdem Matthäus die Sache umgekehrt darstellt, so wollte er nicht den historischen Hergang erzählen, sondern das messianische Auftreten Jesu im Heiligthum der Juden nachdrucksvoll an den Einzug anreihen. περιβλεψάμενος hebt den ernsten Moment hervor, in welchem Jesus im Vorgefühle seines Leidens, von den jubelnden Volksschaaren umgeben sich von dem Zustande des Gotteshauses wehmuthsvoll überzeugte, um das Volk zur Einkehr in sich selbst einzuladen. Daran erinnert die alte Glosse: ἀναξίων ὄντων τῶν Ἰουδαίων sc. ἐξῆλθεν[2]. Der Gedanke, daß Jesus mit seinen Jüngern die Plätze besucht habe, an welche sich Erinnerungen aus seiner Kindheit knüpften (Darstellung im Tempel, zwölfjähriger Knabe, Versuchung) ist sehr schön (Schegg), kann aber mit περιβλεψάμενος nicht angedeutet sein, weil dieß Wort auch 3, 5. 34 in anderer Bedeutung steht.

---

[1] Beda: quod ingressus civitatem primo templum adiit, formam nobis religionis, quam sequamur, praemonstrat. Ut cum forte villam aut oppidum aut alium quemlibet locum, in quo sit domus orationis Deo consecrata, intramus, primo ad hanc divertamus.

* Ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; καί vor εἰς ἱερόν ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg., ὀψίας (A B D Lachm., Trg.) könnte aus ὀψέ (ℵ C L Δ Tisch.) abgeleitet sein.

[2] So haben codd. in marg. nach ἄλλοις ἀντιγράφοις. Victor: τὸ καταλιπὼν τὴν ὡς ἀπὸ ἀναξίων ἀναχώρησιν δηλοῖ. Euthym., Beda.

§ 43.

Die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung.

11, 12—26 (Matth. 21, 12—22. Luc. 19, 45—48).

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen, denn die Verfluchung des Feigenbaumes ist das Symbol der in der letzten Zeit thatsächlich ausgedrückten Verwerfung des Volkes. Wäre es daher nicht schon an sich wahrscheinlich, daß Jesus am Tage seines Einzuges, der ihn als den von seinem Volke besungenen Messias zeigte, die Festesfreude nicht durch den grellen Contrast der Tempelreinigung trüben wollte, so würde man durch diese enge Beziehung beider Erzählungen dazu veranlaßt, dem Berichte des Marcus den Vorzug zu geben (Jans.). Damit harmonirt auch die Trennung beider Momente in dem Symbole des Feigenbaumes, denn indem die Jünger am nächsten Tage die Wirkung des Fluches am verdorrten Baume wahrnehmen, haben sie zugleich ein Zeichen für die Wirkung des Fluches über das jüdische Volk. Deßhalb empfiehlt es sich auch, diesen § bis V. 26 auszudehnen. Weiß hat ihn nicht unzutreffend überschrieben: die Gerichtsverkündigung. Die Anordnung nach Tagewerken (Klost.) ist zu äußerlich. Mit dieser Doppelhandlung ist der Gang der weiteren Geschichte vorgezeichnet. Das Verderben Israels ist besiegelt und kommt schnell. Da aber nur die Jünger Zeugen der Verfluchung des Feigenbaumes waren, so erhellt aus der umständlichen Darstellung des Marcus, daß er auch hierin zeigen wollte, wie Jesus dieselben für die kommenden Ereignisse unterrichtete und vorbereitete. Wir haben in der Erzählung vom Feigenbaume eine vollkommene Analogie zu den wenigen, dem Marcus eigenthümlichen Wundererzählungen (7, 32 ff. 8, 22 ff.). Damit hängt zusammen, daß Marcus noch mehr als Matthäus die in der Symbolik liegende Anwendung vermeidet und die Bedeutung der Glaubenskraft für die Jünger in den Vordergrund stellt. Man kann darin Reflexionen des Schriftstellers suchen (Baur), der Entschluß und That trennt, die Einheit der Handlung in ihre verschiedenen Momente auflöst, aber man kann solche Wahrnehmungen weder für die Abhängigkeit noch für die Ursprünglichkeit verwerthen. Derartige Erscheinungen beweisen nur, daß jeder Evangelist in der formellen Darstellung und der Auswahl des Stoffes von einem bestimmten Zwecke geleitet wurde.

Lucas berichtet nur kurz über die Tempelreinigung, ohne die Verfluchung des Feigenbaumes zu erwähnen, ein Beweis, daß er einen universellen Standpunkt einnimmt und dem Jüngerunterricht nicht die gleiche Aufmerksamkeit schenkt.

V. 13.* Εἰ ἄρα = ob etwa, ob unter diesen Umständen (Win. 53, 414. Buttm. 220. Krüg. 69, 8). Die Umstände müssen aus dem Vorhergehenden bekannt sein. In unserem Falle ist der Blätterschmuck gemeint. Das Futurum ist stellvertretend für den gewöhnlichen Conjunctiv. Die Worte sind in dem

---

* Οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων (A D Verss. Lachm.) ist Umstellung für ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων (ℵ B C* L Δ Tisch., Trg.).

Modus ausgedrückt, welchen der direct Sprechende brauchen würde (Winer 41, 4, 282). Ueber die Feigen s. Matth. S. 440 Anm. 1. Nach der besseren Lesart ist der Genitiv σύκων von seinem subst. regens durch andere Satztheile getrennt (Buttm. 332). Die Hauptbegriffe καιρός und σύκων werden dadurch stärker betont: denn die Zeit war nicht da für die Feigen (Schegg). Marcus weicht in zwei Punkten von Matthäus ab, indem er ἔχουσαν φύλλα und ὁ γάρ . . σύκων hinzufügt. Ueber beide Punkte ist viel Unnöthiges geschrieben worden. Nach dem, was bei Matthäus über die Feigenentwicklung gesagt worden ist[1] und selbst in unseren Gärten beobachtet werden kann, war es unmöglich, daß Jesus zu dieser Jahreszeit schon reife Boccoren finden konnte. Die gewöhnliche Berufung auf das Ansetzen der Fruchtsätze vor der Entwicklung der Blätter[2] hat bei dem aus vielen Blüthen zusammengesetzten verschlossenen Fruchtstand, welchen wir Feigenfrucht nennen, keinen Werth für den Beweis einer frühen Feigenentwicklung, denn die auf der Innenseite des hohlen, birnförmigen, an der genabelten Spitze durch Schuppen völlig verschlossenen Fruchtstandes stehenden Blüthen müssen sich trotzdem zur Reife entwickelt haben, ehe der Fruchtstand genießbar ist. Es fällt also Blüthe und Frucht durchaus nicht zusammen, wenn es auch dem Laien so scheint. Ebenso wenig ist demnach das Vorhandensein des Blätterschmuckes ein Zeichen für das Vorhandensein reifer Boccoren. Die Blätter setzen allgemein Mitte März an und werden anfangs April schon üppig, so daß man nicht vorjährige Blätter (Lightf. 417 ff.) anzunehmen hat, und dennoch reifen die Früchte erst bis Juni. Jesus konnte also auch an dem belaubten Baume keine Frühfeigen zu finden hoffen (Fritzsche, Schegg, Ew., Volkm., Klost., Weiß), sondern nur Fruchtansätze erwarten. Bei diesen ist das Maß der Reife und Ungenießbarkeit gleichgültig, da alle ungenießbar sind. Deßhalb bleiben nur die Kermusen übrig (Delitzsch, Shaw, Keil, Heer), welche oft erst nach Ansetzung der Blätter zeitigen, so daß man an einem belaubten Baume am sichersten reife Feigen erwarten durfte. Es ist also unrichtig, daß überwinterte Feigen mit der Belaubtheit des Baumes gar nicht im Zusammenhang standen. Der zweite Punkt von der Feigenzeit kann aber auch nicht erklärt werden: wäre es Feigenzeit gewesen, so würde er außer den Blättern auch Früchte gefunden haben (Mey.), denn dieß ist entweder selbstverständlich und daher müßig oder falsch, aber nicht weil die Naturgeschichte sagt, „daß der Feigenbaum zuerst die Frucht ansetzt" (Schegg), denn unter den Feigen versteht Meyer mit Marcus reife Feigen, sondern weil der Baum auch ganz unfruchtbar sein konnte. Der Feigenbaum ist entweder immer oder gar nie fruchtbar. Zu letzterer Klasse gehörte der fragliche Baum. Er hatte keine Kermusen, die Jesus suchte, er hatte aber auch keine Boccoren angesetzt. Dagegen hat Schegg Recht, wenn er ὁ γάρ . . . nicht bloß auf εἰ μὴ φύλλα, sondern auf den ganzen vorausgehenden Satz bezieht. Jesus wußte wohl, daß es noch nicht Feigenzeit war, wußte aber auch, daß trotzdem reife Kermusen gefunden werden konnten und zwar am ehesten an dem belaubten Baume. Deßhalb ging er auf diesen zu. Wäre es Feigenzeit gewesen, so hätte er auf

[1] Vgl. dazu noch Furrer in Schenkels Bibellexicon 2, 264, dem Keil folgt.

[2] Plinius h. n. 16, 49: eidemque (fico) serius folium nascitur quam pomum.

jeden zugehen können. Von den anderweitigen Deutungen erwähne ich nur die symbolische Erklärung, auf welche der Zusatz aufmerksam machen soll (Jans., Mald., Fr. Luc., Lange, Weizs. u. a.)[1]. Der Einwand, daß dieses niemand aus den Worten hätte entnehmen können, ist nur halb richtig, da der Feigenbaum als Symbol des jüdischen Volkes galt, bei den heidenchristlichen Lesern aber der mündliche Unterricht zur Seite ging. — V. 14. Zu ἀποκρίνεσθαι bemerkt Bengel: arbori fructum neganti, was aber unnöthig ist, da ἀποκρίνεσθαι häufig = er ergriff nas Wort (נַיַּעַן) gebraucht wird. Der Optativ φάγοι drückt den Befehl in der Form des Wunsches aus, weil Marcus den Baum nicht unmittelbar verflucht werden läßt wie Matthäus (vgl. Apg. 8, 20. Krüg. 54, 3, 1). ἤκουον οἱ μαθηταί bereitet nicht auf V. 20 ff. vor, sondern hebt die Bedeutung für die Jünger hervor, worauf besonders die Griechen aufmerksam machen[2].

V. 15. Der Artikel vor ἀγοράζοντας ist in der Rec. (D Δ) nach Matth. weggelassen worden. Matthäus hat mit dem einen Artikel vor πωλοῦντας beide bei dem im Heiligthume getriebenen Kaufgeschäfte betheiligten Parteien zusammengefaßt (Buttm. 85, 15. Win 19, 3, 120). ἤρξατο wird auf die Beendigung durch κατέστρ. (Mey.), auf die Vollendung nach der Auferstehung (Volkm.) oder rückwärts auf περιβλεψάμενος bezogen (Weiß, Keil). Es zeigt eben an, womit Jesus nach seinem Eintritt in den Tempel seine Thätigkeit begann. Wie gewöhnlich hebt Marcus den Moment des Anfangs (impetus Fr.) hervor. Daß ἐκβάλλειν von allen, κατέστρεψεν von einem Theil gilt (Schegg) ist gegen den Wortlaut. — V. 16 ist wieder ein Zusatz des Marcus. Das Verbot, Geräthschaften durch den Tempel (ἱεροῦ, nicht ναοῦ) zur Abkürzung des Weges zu tragen, wird auch vom Talmud erwähnt und auf die Synagogen ausgedehnt (Lightf., Wetst.)[3]. Zu ἤφιε vgl. 1, 34. — V. 17.* Die Frage: οὐ γέγραπται . . ist zwar wegen des Nachsatzes ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε etwas auffallend, aber nicht unmöglich (Fr.). Das Citat ist aus Jes. 56, 7, dem Marcus getreuer folgt als Matthäus und Lucas, indem er das in beiden Texten befindliche πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aufnimmt. Bei Jesaias bezieht sich dieses auf die Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Mit ihnen werden auch Kinder der Fremden zurückkommen, um Jahve zu dienen und seinen Namen zu lieben. Auch sie werden auf den heiligen Berg geführt,

---

[1] Chrys. legt die Bemerkung den unvollkommenen Jüngern zur Last: εἰ δὲ καιρὸς οὐκ ἦν, πῶς ἕτερος εὐαγγελιστής, φησιν, ἦλθεν εἰ ἄρα εὗροι καρπὸν ἐν αὐτῇ; ὅθεν δῆλον, ὅτι τῆς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν ἦν τοῦτο ἀτελέστερον ἔτι διακειμένων· καὶ γὰρ τὰς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν πολλαχοῦ γράφουσιν οἱ εὐαγγελισταί (H. 67, 2).

[2] Chrys.: (κατηράθη) τῶν μαθητῶν ἕνεκεν, ἵνα θαρρῶσιν. ἐπειδὴ γὰρ πανταχοῦ μὲν εὐεργετεῖ, οὐδένα ἐκόλασεν· ἔδει δὲ καὶ τῆς τιμωρητικῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἀπόδειξιν παρασχεῖν, ἵνα μάθωσιν ὅτι δυνάμενος ξηρᾶναι Ἰουδαίους, ἐκὼν συγχωρεῖ, καὶ οὐ ξηραίνει (67, 1).

[3] Josephus c. Ap. 2, 7: denique ne vas quidem aliquod portari licet in templum, sed erant in eo solummodo posita altare, mensa, thuribulum, candelabrum, quae omnia in lege conscripta sunt. Doch bezieht sich dieß nicht auf das Durchtragen durch den Tempel, sondern zur Benützung im Heiligthume, wie die Motivirung beweist: etenim nihil amplius neque mysteriorum ineffabilium agitur neque intus ulla epulatio administratur.

* Für λέγων (A D It. Vulg. Lachm.) ist καὶ ἔλεγεν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen. οὐ vor γέγραπται fehlt D und einigen Verss. nach Matth.

ihre Brand- und Schlachtopfer sind Gott wohlgefällig. Denn sein Haus wird ein Gebethaus sein für alle Völker. Es kehrten auch Fremde mit den Juden zurück (Esr. 2, 43 ff.; 7, 7. Nehem. 3, 26; 11, 21). Aber damit ist πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν doch nicht erklärt. Vielmehr ist der auch 66, 21 ausgesprochene Gedanke von dem Universalismus des zukünftigen Messiasreiches deutlich angezeigt. Die einzelnen Fremden, welche sich nach dem Exil den Juden anschlossen, waren nur ein schwaches Vorbild von der christlichen Kirche, in welcher die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum niedergerissen war (Eph. 2, 13—17). Die Aufnahme durch Marcus hat aber weder in der Genauigkeit des Citirens (Fritzsche, de W., Bleek, Holtzm.) noch in der Rücksicht auf den Vorhof der Heiden, in welchem die Scene spielte (Weiß)[1], sondern in der Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser ihren Grund (Schulze, Mey., Klost., Keil). Matthäus ließ den Zusatz weg, weil ihm die Entweihung des Heiligthums, also der Gegensatz zwischen οἶκος προσευχῆς und σπήλαιον λῃστῶν die Hauptsache war, Lucas aber ist in diesem Berichte ohnehin ganz kurz und liebt es auch sonst, die gemüthliche, sittliche Seite hervorzuheben, wodurch der Universalismus als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Jesus will zwar nicht den neuen Geistestempel ankündigen (Jans., Schenkel, Volkm., Klost.), aber doch den an einen Ort beschränkten Tempel aufheben (Beda). σπήλαιον λῃστῶν ist aus Jer. 7, 11. Da alle drei Synoptiker diesen ziemlich frei gebildeten Satz fast gleichlautend haben[2], so ist eine Abhängigkeit anzunehmen, aber auf welcher Seite dieselbe zu suchen ist, läßt sich im einzelnen Falle nicht entscheiden. Am nächsten liegt die Benützung des Citats für Matthäus, weil eine Verurtheilung des jüdischen Volkes damit ausgesprochen ist. Bei Jeremias ist σπήλαιον λῃστῶν als Bild gebraucht, weil die Höhlen den Räubern eine Zuflucht gegen den Arm der Gerechtigkeit bieten. In gleicher Weise wähnen sich die Juden im Tempel gegen die Folgen ihrer Vergehen gesichert (Scholz, Commentar z. Jer. 1880. S. 106). — V. 18.* ἤκουσαν ist auf die ganze Tempelreinigung zu beziehen, aber doch enger zu fassen als die Berichte des Matthäus und Lucas, welche den Entschluß der Behörde, Jesus aus dem Wege zu räumen, durch alles, was er in diesen Tagen im Tempel that, motivirt sein lassen. ἀπολέσωσιν wird in der Regel als deliberativer Conjunctiv gefaßt und mit sollen erklärt: sie suchten, wie sie ihn umbringen sollten. „Könnten" (Schegg) entspräche mehr dem interrogativen Optativ nach einem historischen Tempus (Krüg. 54, 2, 3; 7, 1). Sie wollten ihn umbringen, weil sie durch ihn ihren Einfluß auf das Volk zu verlieren

---

[1] Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 359 stimmt ihm auch Holtzmann bei. Jesus mag nicht leiden, daß die Juden durch profanes Kaufen und Feilschen, durch Wechselgeschäft und Betrug den Heiden ein Aergerniß geben, welche zu den Gottesdiensten in Jerusalem gekommen waren. Beide Seitenreferenten haben das Wort ausgelassen, weil sie seine Beziehung nicht mehr verstanden.

[2] Matth.: ποιεῖτε, Luc.: ἐποιήσατε, Marc.: πεποιήκατε (B L Δ Tisch., Trg.), Rec. nach ℵ A C D Lachm. ἐποιήσατε.

* Οἱ ἀρχιερεῖς ist nach ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vor οἱ γραμματεῖς zu stellen. Statt ἀπολέσουσιν (Δ) lies ἀπολέσωσιν, statt ὅτι πᾶς (A D L It. Vulg. Syr. Lachm.) lies πᾶς γάρ (ℵ B C Δ Tisch. Trg.). ἐξεπλήσσετο ist beizubehalten; Tisch. nach ℵ Δ ἐξεπλήσσοντο.

fürchteten, sie konnten es auch, mußten aber den rechten Weg ausfindig machen. — V. 19.* ὅταν zeigt die Wiederholung der Handlung an: so oft es spät war, ging Jesus hinaus, d. h. alle Abende dieser Woche (vgl. 3, 11. Winer 42, 5, 290).

V. 20.** Πρωΐ würde man vor παραπ. erwarten, wenn der Gegensatz zu ὀψέ angegeben werden wollte. Aber auch in der Nachstellung kann man es nicht bloß als Bezeichnung des Morgenlichtes mit εἶδον verbinden. Die Zeitbestimmung ist allerdings nicht die Hauptsache, aber sie wird doch beigefügt. ἐκ ῥιζῶν = radicitus, von der Wurzel an, also der ganze Baum, nicht bloß das Laub. Für die Sache selbst bedeutet dieß die vollständige Verwerfung des Volkes als eines Ganzen. Das irdische Heil verloren sie durch die Zerstörung Jerusalems und das himmlische erreichen sie nicht (Beda, vgl. Hebr. c. 4). — V. 21. Wie die Trennung der Wahrnehmung und Verfluchung, so vermeidet Matthäus auch alles weitere Detail. Deßhalb nennt er, der sonst überall den Petrus als Sprecher des Apostelcollegiums einführt, hier den Petrus nicht. Unmittelbar nach der Verfluchung war der Ausdruck der Verwunderung bei allen gleichmäßig, während bei der Trennung schon eine besondere Aufmerksamkeit auf den betreffenden Baum nöthig war. Im ersten Falle erscheint das Wunder gesteigert, aber darin ist weder der Grund für die Zusammenziehung bei Matthäus noch für die Trennung bei Marcus zu suchen. Matthäus ist auch sonst kurz und setzt die Anerkennung der Wunder voraus, Marcus ist fast überall umständlicher und trennt die Belehrung der Jünger von der Verfluchung, um den Zweck ihrer Unterweisung besser hervortreten zu lassen. — V. 22. Da sich die Jünger über die Thatsache als etwas Auffallendes, Wunderbares aufhielten, so gibt Jesus die Antwort durch den Hinweis auf den Grund solchen Geschehens. Hätten sie diesen von ihm schon oft genannten Grund gekannt, so wäre ihnen die Sache nicht so aufgefallen. πίστις wird schon von älteren Exegeten = Vertrauen erklärt (Jans. fidem Dei, i. e. fiduciam in Deo; Chrys. πίστις τελεία) und so von vielen neueren (Mey., Bisp., Reischl, Weiß u. a.). Die „legale" Uebersetzung ist allerdings Glaube (Schegg), allein bei der fides salvifica muß mit dem Glauben noch mehr als bei der theologischen Tugend des Glaubens das unbedingte Vertrauen auf Gott verbunden sein. Dem widerspricht auch die Erklärung durch πιστεύειν V. 23 nicht, denn es wird nicht gesagt, was der Inhalt des Glaubens ist, sondern was geschehen soll auf Grund des Glaubens, und mit Bezug auf das Zukünftige, den Erfolg ist der Glaube zugleich Vertrauen. Die Stellen Apg. 3, 16. Gal. 2, 20 lassen sich nicht eliminiren. Deßhalb ist auch πίστις θεοῦ = Glaube an Gott im Unterschied zum Glauben an Christus nicht zu premiren, als ob ersteres die Formel der Katechese bei den Heiden, letzteres die Forderung bei den Juden wäre (Schegg). Auch der allgemeine Ausdruck des Matthäus kann nur vom Glauben an Gott erklärt werden. Daß bei den Heiden das correcte Glaubensbekenntniß war: ich glaube an Gott, ist nicht erwiesen; denn Paulus gebraucht doch häufig den Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16; 3, 22; vgl. Apg.

---

* Ὅτε (A D Rec. Lachm.) ist Correctur für ὅταν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Statt πρωΐ παραπ. lies παραπ. πρωΐ (ℵ B C D L Δ Tisch. Trg.).

14, 12. Phil. 3, 9). Richtig ist, daß man bei den Heiden mit dem Monotheismus beginnen mußte. Wenn auch Jesus nicht bloß sagen wollte, daß dem Glauben und Gebete seiner Jünger das größere Wunderwerk gelingen werde, nemlich die Bekehrung ihres Volkes, dessen Verstockung sie miterleben müssen (οὐ μόνον Matth. 21, 21; Klosterm.), so wollte doch Marcus mit dem ἔχετε πίστιν θεοῦ die allgemeine Regel für die Gebetserhörung und Ausübung der Wunderkraft geben. — V. 23.* Zur Erklärung s. Matth. 391 und 440. διακρίνειν = auseinanderscheiden, trennen, scheiteln, beurtheilen. In der Bedeutung zweifeln (sich mit sich entzweien) kommt διακρίνεσθαι bei den Griechen nicht vor, aber Röm. 14, 23. Jac. 1, 6; 2, 4. Apg. 10, 20. ἔσται αὐτῷ = יִהְיֶה לוֹ ist nicht nothwendig ein Hebraismus (Scholten), denn εἶναί τινι ist bei den Griechen sehr gewöhnlich (Win. 31, 2, 198. Krüg. 48, 2, 2; 4, 1). — V. 24.** Weil die wunderwirkende Kraft ihren Grund im Vertrauen auf Gott hat, so muß sich der Mensch zu Gott im Gebete wenden, um das zu erhalten, was er nöthig hat. Auch an anderen Stellen (Matth. 7, 7; 21, 22. Luc. 17, 16) wird dieser enge Zusammenhang zwischen Gebet und Glauben betont. Der Aor. ἐλάβετε von einer zu erbittenden Sache ist seltsam, doch läßt er sich durch die Vorstellung erklären, daß im Augenblicke des Gebets die Bitte von Gott schon gewährt ist (Schegg) und nachher auch das Gewährte zugetheilt wird. Noch einfacher ist die Berufung auf den Rathschluß Gottes (Mey., Weiß). — V. 25. Jesus hat diesen und den folgenden Ausspruch schwerlich bei dieser Gelegenheit gethan (vgl. Matth. 6, 12. 14; 18, 35). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jesus öfters von der Vergebung als nothwendiger Bedingung des Gebetes sprach und solche Aussprüche von den Evangelisten unabhängig von dem historischen Zusammenhange eingeschoben wurden. Da ich aber in den Evangelien nicht bloß eine planlose Aneinanderreihung der Rudera der Tradition erkennen kann, so ist doch nach dem logischen Zusammenhange zu fragen. Dieser kann aber bloß durch das Gebet hergestellt werden. Schon durch die Erwähnung dieses Requisites ist Jesus über den 1 Kor. 13, 2 genannten Glauben hinausgegangen. Ein weiteres Erforderniß zur Erhörung ist aber die versöhnliche Stimmung gegen den Nächsten, weil jedes Gebet eine Bitte um Vergebung der eigenen Schwachheiten und Fehler einschließt. Eine solche Ermahnung schien aber besonders in dem Augenblicke am Platze zu sein, in welchem die Verwerfung des undankbaren Volkes vorausgesagt wurde und das schreckliche Aergerniß bevorstand (J. Grimm). Die Verhütung einer falschen Folgerung aus dem Vorhergehenden (Klost., Weiß) ist aber zu gesucht. Denn aus der Verfluchung des Feigenbaumes konnten die Jünger doch nicht zu dem Gedanken kommen, daß der, welcher dem Nächsten flucht, Verzeihung der Sünden erlangen werde[1]. Zu στήκετε

---

* Γάρ ist A C Δ zur Verbindung eingeschoben (Matth. 17, 20), Trg. [ ]. Der Aor. πιστεύσῃ (A C D Lachm., Trg.) ist nach den vorhergehenden Aoristen für πιστεύῃ conformirt und ὃ ἐὰν εἴπῃ am Schlusse (A Lachm.) Glosse.

** Statt προσευχόμενοι ist προσεύχεσθε καί (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) und statt λαμβάνετε das schwierigere ἐλάβετε (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Der Ausdruck ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς findet sich nur noch bei Matth. (7, 11. 21; 10, 32 f.; 12, 50; 16, 17; 18, 10. 19) und ist dort zur Erklärung des Begriffes βασιλεία τῶν οὐρανῶν beizuziehen (Lipsius, Jahrbb. für prot. Theol. 1878 S. 190 f.), da er jeden-

vgl. Matth. S. 209. Der Indicativ (A C D L Lachm., Tisch., Trg., Rec. στήκητε B Δ) wie 3, 11; 11, 19 (Buttm. 192). — V. 26 haben Tisch., Trg. nach ℵ B L Δ ausgelassen, da er aus Matth. 6, 15 sei (Buttm. 297). Zwar könnte er per homoiot. ausgefallen sein (Mey.), aber die Einschaltung ist bei dem unsicheren Textzustand doch wahrscheinlicher.

§ 44.

Die Streitreden mit den Hierarchen.

11, 27 — 12, 12 (Matth. 21, 23—46. Luc. 20, 1—19).

Die drei Synoptiker stimmen hier im Wesentlichen überein, nur hat Matthäus 21, 28—32 eine Parabel von zwei Söhnen eingeschaltet, welche für seinen Zweck in den letzten Reden charakteristisch ist, da er überall die große Verschuldung des Synedriums hervorhebt und die Juden wo möglich ihr Urtheil selbst sprechen läßt. Marcus hatte nicht dasselbe Interesse, aber da er die schon 8, 31; 9, 31; 10, 33 voraus verkündigte Katastrophe doch motiviren mußte, so nahm er diejenigen Streitreden auf, welche einerseits die Hoheit Jesu, andererseits die Verworfenheit der Hierarchen am besten darstellten. Die Tempelreinigung war eine schon vom religiös-sittlichen Standpunkte aus berechtigte Reaction des Herrn gegen den groben Unfug im Heiligthum, welcher die Berechtigung der Heiden zur Theilnahme am Christenthum motivirte; indem aber die Hierarchen gerade daran ihre Polemik gegen Jesus anknüpfen, beweisen sie, daß nicht der Eifer für die Religion, sondern Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern ihrer Opposition gegen Jesus sind und Jesus diesen Leidenschaften schließlich zum Opfer fällt. Die erste Streitrede endigt mit der Rathlosigkeit der Hierarchen (11, 33), die damit verbundene Parabel vom Weinberge aber enthält eine schwere Anklage gegen das undankbare Volk und seine Behörden. Der Schluß (12, 9—12) ist wesentlich milder gehalten als bei Matthäus, denn er spricht zwar die Verwerfung des jüdischen Volkes aus, lindert aber die Worte über das persönliche Schicksal der Juden. Außerdem fehlt Matth. 21, 43. 44. Man kann sagen, bei Matthäus ist die Verwerfung des Volkes die Hauptsache, bei Marcus der Uebergang zu den Heiden. Wenn Matthäus letzteren Punkt bestimmter hervorhebt (21, 41. 43), so geschieht es bloß, um die Unfruchtbarkeit des Volkes an guten Werken als die Schuld des Ueberganges darzustellen. Deßhalb hat Marcus diese Parabel schwerlich aufgenommen, weil sie den Ingrimm der Prophetenmörder steigert (J. Grimm), sondern weil sich die Unschuld und sittliche Erhabenheit Jesu in diesem Augenblicke der Entscheidung am schönsten offenbart. Auch jetzt (vgl. Matth. S. 430 ff.) muß ich bei der Ansicht bleiben, daß inhaltlich die Darstellung des Matthäus ursprünglicher

---

falls verbietet, τῶν οὐρανῶν bloß metonymisch (Schürer) für Gott zu nehmen. Deßhalb erkennen die einen hier die Redensammlung (Weiß), andere einen Zusatz des canonischen Marcus (Lipsius). Eine Reminiscenz aus Matth. könnte der Zusatz wohl sein, aber jedenfalls ist er absichtlich beibehalten, weil das Gebet zum Vater im Himmel hinaufgerichtet wird.

ist. Marcus hat das die jüdischen Verhältnisse Betreffende ausgelassen und so zwar eine einfachere, gleichmäßige Darstellung erreicht, aber auch die antijüdischen Spitzen abgestumpft.

V. 27. Περιπατοῦντος deutet weder an, daß sich Jesus als Herrn im Tempel gerirte, so daß sich die Hierarchen dieses Eingriffes in ihre Machtsphäre erwehren wollten (Klost., Schegg), noch das Gegentheil, daß Jesus umherging, um den Hierarchen keinen Anlaß zu einer neuen Interpellation zu geben (Mey., Weiß), sondern ist bloß ein anschaulicher Ausdruck für das Verweilen im Tempel (J. Grimm). περιπατεῖν ἐν c. Dat. loci steht ebenso Joh. 7, 1. 10, 23. Apok. 2, 1. Ueber die Thätigkeit Jesu ist damit nichts ausgesagt. Matthäus und Lucas berichten, er habe im Tempel gelehrt. Da die Frage: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; allgemein lautet, so hat Marcus, der überhaupt die Lehrthätigkeit Jesu in dieser Zeit nicht berücksichtigt, diese Angabe weggelassen, um den Vorwurf allgemeiner fassen zu können. Dieß ist wahrscheinlicher, als daß Matthäus wegen der nach der Tempelreinigung eingeschalteten Heilungen (21, 14—16) und Lucas wegen der 19, 47 berichteten Lehrthätigkeit den Zusammenhang mit der Tempelreinigung unterbrochen haben und zu einer neuen Motivirung gezwungen wurden. Denn durch die Erzählung vom Feigenbaume hat ja auch Marcus diesen Zusammenhang aufgehoben und περιπατοῦντος kann wenigstens als Wiederaufnahme der früheren Erzählung über das Auftreten im Tempel betrachtet werden. Wollte man aber den Genitivus absolutus Matth. 21, 23 aus Marc. 11, 12 erklären, so würde man dem Matthäus doch eine starke Gedankenlosigkeit zutrauen, denn er hat die Tempelreinigung, zu welcher Jesus nach Marc. 11, 12 von Bethanien weggeht, bereits berichtet und hat vom folgenden Tage nur die Verfluchung des Feigenbaumes zu erzählen. An diese reiht er nun mit ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς ἱερόν die Streitreden an und erweckt so die Vorstellung, als ob beides am zweiten Tage geschehen sei, während Marcus die letzteren auf den dritten Tag (Dienstag) verlegt. Aber dieß spricht weit eher für eine Verbesserung durch Marcus. Er nennt hier das vollständige Synedrium, weil nach V. 18 von demselben der Tod Jesu beschlossen wurde und jetzt officiell eingeleitet werden soll. — V. 28.* ταῦτα kann sich nicht bloß auf das Herumwandeln beziehen, sondern auf alles, was Jesus in diesen Tagen im Tempel gethan hat, besonders auf die Tempelreinigung (Chrys., Euthym. u. a.). Die abundante Erklärung des ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς ist eine Umschreibung des Infinitives (2, 10. 3, 15). Die Absicht bei der Verleihung der Vollmacht (Fritzsche, Mey.) versteht sich von selbst. — V. 29.** ἐπερωτᾶν heißt bei den Griechen nach einem fragen, anfragen, befragen. ἐπί drückt die Richtung aus. Diese Bedeutung ist aber im N. T. jedenfalls nicht streng festzuhalten. ἐπερωτᾶν steht = ἐρωτᾶν wie bei den LXX für שָׁאַל. Für ἐπερ. = hinterdrein fragen, weil die Synedristen zuerst gefragt hatten (Fritzsche), lassen sich

---

* Lies ἔλεγον (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) statt λέγουσιν, ἤ τίς (ℵ B L Δ Tisch.) statt καὶ τίς. Obwohl bei Matth. ἔδωκεν voransteht, so ist die Rec. τὴν ἐξουσ. ταύτην ἔδωκεν (A Tisch.) doch zu wenig bezeugt; ἔδωκεν τ. ἐξ. τ. ℵ B C L Δ Lachm., Trg.

** Ἀποκριθείς (A D Lachm.) und κἀγώ (ℵ D Lachm.) sind aus den Parallelen. καί vor ἀποκρίθητε fehlt D It. Cop. Arm.

wohl Analoga (ἐπειπεῖν u. a.), aber keine Beispiele anführen. Marcus hat das Simplex nur 4, 10, das Compositum häufig (26mal). Der Imperativ ἀποκρίθητε enthält die Hypothesis wie Joh. 2, 19. Jac. 4, 7. Eph. 5, 14. Diese Auflösung der periodischen Satzbildung in einzelne unabhängige Satzglieder gehört der Volkssprache an (Buttm. 196). Der Nachsatz hat immer καί, aber auffallend ist an unserer Stelle das in obigen Citaten vor dem Imperativ fehlende καί. das Fritzsche geradezu absurd nennt, andere (Mey., Weiß) wenigstens hart finden. Schegg legt den Nachdruck auf καί vor ἐρῶ, das nicht mit de W., Bisp. als ו consecutivum erklärt werden dürfe, allein dieses καί macht keine Schwierigkeit, denn auch bei dieser Fassung kann es bloß den Nachsatz einleiten: wenn ihr mir antwortet, dann (so) will ich. Zu καί im Nachsatze vgl. Buttm. 196. Win. 41, 4, 269. 53, 3, 408. Matth. hat die bessere Construction ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, Marcus ist nachlässiger und reiht einfach mit καί = und (Winer 53, 3, 406) an, wodurch der Schein entsteht, als ob ἀποκρίθητε zum Vorhergehenden gehöre. — V. 30.* Nach der richtigen Lesart ist τὸ βαπ. τὸ Ἰ. wörtlich von der Taufe des Johannes zu verstehen, nicht von dem Auftreten des Täufers überhaupt (Mald., Fr. Luc.). — V. 31.** διαλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτούς = πρὸς ἀλλήλους 8, 16 (Krüg. 51, 2, 16. Kühn. 628, 3). οὖν = also sc. wenn sie aus Gott ist. — V. 32. ἀλλά = אֲבָל der jüdischen Dialektik (Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Th. 1876 S. 409). Zu εἴπωμεν ist man versucht mit der Recepta*** aus dem Vorhergehenden ἐάν zu ergänzen, das auch Matthäus hat. Man kann aber ohne diese Ergänzung auskommen, wenn man mit den meisten neueren Exegeten nach ἀνθρώπων ein Fragezeichen setzt. Der Conjunctiv ist dann Conjunctivus deliberativus oder dubitativus: aber sollen wir sagen, von Menschen? „Dürfen" (Schegg) würde zwar der folgenden Begründung besser entsprechen, läßt aber den Zweifel weniger hervortreten, der sich hier freilich mehr auf die Opportunität bezieht. Mit ἐφοβοῦντο geht Marcus von der oratio obliqua in die oratio directa über (Buttm. 330. Winer 63, 2, 539; vgl. zu 6, 9), um mit seinen eigenen Worten den Grund des Bedenkens anzugeben. Es ist eine bei Marcus beliebte Breviloquenz, nicht die Scheu[1], von den Hierarchen selbst ihre Furcht aussprechen zu lassen (vgl. Matth. 21, 26. Luc. 20, 6). ἔχειν heißt inne haben, kennen, wissen (Pass. 1, 1297): denn alle hatten inne von Johannes, d. h. alle waren überzeugt. Ἰωάννην ist per attractionem als Object in den Hauptsatz gekommen (Buttm. 322. Winer 66, 5, 581). Setzt man ὄντως vor ὅτι (ℵ° B C L Tisch., Trg.),

---

* Der Artikel τό ist vor Ἰωάννου nach ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. zu ergänzen.

** Statt ἐλογίζοντο ist διελογίζοντο zu lesen (ℵ^{ca} B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), das allerdings auch Matth. hat, aber mit παρ' ἑαυτοῖς. οὖν nach διὰ τί könnte in A C* L Δ Lachm., Trg. ausgefallen sein, auch in den Parallelen ist es nicht sicher.

*** Min. It. Syr. Arm. Aeth.; D Vulg. haben ἐάν für ἀλλά.

[1] Rinck (Lucubr. crit. p. 306): respondet Marcus suo nomine, idque elegantissime fecisse videtur, quoniam haud facile quisquam sibi ipse aperte timorem adscribere consuevit. Mey., Schegg. Umgekehrt findet Ewald (S. 392) die abgebrochene Rede nicht schlimmer als sonst Aehnliches bei Marcus; Matth. und Luc. mildern den Ausdruck.

so kann man es mit εἶχον verbinden (Meyer), aber natürlich ist doch nur die durch die Recepta (ὅτι ὄντως) indicirte Verbindung mit ἦν. Es kann ὄντως in den älteren Codices mit Ἰωάννην trajicirt worden sein (Weiß). — V. 33.* Dem οὐκ οἴδαμεν würde ein οὐκ οἶδα entsprechen, dieses konnte aber Jesus nicht sagen, nur hätte er antworten können: dann braucht ihr auch nicht zu wissen, indem er aber mit οὐδὲ ἐγὼ λέγω fortfährt, deckt er ihre in οὐκ οἴδαμεν versteckte Heuchelei auf [1].

12, 1.** Αὐτοῖς bezieht sich zunächst auf die im Vorhergehenden genannten Synedristen, aber da mit ἤρξατο doch ein neuer Abschnitt eingeleitet wird, so kann man auch einen weiteren Kreis als gegenwärtig annehmen. Matthäus läßt die Parabel auch an die Synedristen gerichtet sein, setzt aber nach 21, 43 doch die Gegenwart des Volkes voraus. Lucas sagt ἤρξατο πρὸς τὸν λαὸν λέγειν (20, 9). Der Plural ἐν παραβολαῖς ist generisch zu nehmen (Marc. 4, 2. Matth. 22, 1. Ps. 77 (78), 2). Die wörtliche Erklärung ist durch V. 10 u. 11 (Weiß) oder die einzelnen Sinnbilder (Volkm.) nicht begründet. Aber auch die Rücksicht auf die drei Parabeln des Matthäus (Klost.) kann nicht entscheiden, da Marcus nicht planlos nachschreibt. ὑπολήνιον = ὑπὸ τὴν ληνόν nur hier im N. T. ist Uebersetzung des hebr. יֶקֶב (Jes. 16, 10. Joel 3, 13) und steht wie Matth. 21, 33 ληνός als pars pro toto für die aus einem Trog und einer Kufe bestehende Kelter (Matth. S. 444). ἐξέδετο (s. krit. Anm.) ist eine fehlerhafte Form von einem Thema δίδω wie ἀπέδετο Hebr. 12, 16 (A C Lachm.) vgl. Buttm. 41. — V. 2.*** τῷ καιρῷ zur rechten Zeit sc. zur Zeit der Ernte. Matth.: ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν. Da auch Vertreter der Marcushypothese hier dem Matthäus die Priorität zuschreiben, so haben wir ein Beispiel dafür, daß auch ein erklärender Zusatz ursprünglich, ein ungenauer Ausdruck secundär sein kann. Marcus läßt wie Lucas nur je einen Knecht senden und vertheilt so die bei Matthäus den einzelnen der auf einmal gesandten Knechte angethanen Torturen auf die verschiedenen Sendungen. Dadurch ist seine Darstellung anschaulicher und logisch richtiger geworden, weil man bei Matthäus fragen kann, warum den einzelnen Gliedern derselben Gesandtschaft verschiedene Peinigungen zugefügt wurden. Nach sonstigen Wahrnehmungen hat Matthäus das Gleichniß summarisch zusammengezogen. — V. 3.**** δείρειν = schlagen ist die geringste Mißhandlung, mit welcher auch Matthäus und Lucas beginnen, ob es aber bei Matthäus = μαστιγοῦν geißeln zu nehmen ist (Schegg), bleibt fraglich, da sich keine Belege dafür finden [2]. Doch scheint Matth. die

---

* Ἀποκριθείς nach Ἰησοῦς fehlt ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.

[1] Victor: οὐκ εἶπεν, οὐκ οἶδα, ἀλλ' οὐ λέγω, ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἠβουλήθητε τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· οὐδὲ τῆς παρ' ἐμοῦ τεύξεσθε ἀποκρίσεως. Die zweite Erklärung verwischt diesen Gegensatz: οὐ δύνασθε οὐδὲ ὑμεῖς περὶ ἐμοῦ ἀκούειν ὅστις εἰμί, ἐπεὶ τὸν μάρτυρα οὐ δέχεσθε, ὃς ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

** Λέγειν ist aus Lucas; λαλεῖν ℵ B L Δ Lachm., Tisch., Trg.; für ἐξέδοτο liest Tisch. nach ℵ A B* C L ἐξέδετο.

*** Ἀπὸ τοῦ καρποῦ (A D Verss. Lachm.) ist aus Lucas, τῶν καρπῶν ℵ B C L Δ Tisch., Trg.

**** Οἱ δέ (A C Syr. Rec. Lachm.) ist Emendation für καί (ℵ B D L Δ Tisch., Trg.).

[2] Curt. S. 221: δερ δέρω (δείρω, δαίρω, Ao. ἐδάρην) schinde, δέρος, δορά, δέρμα Fell., Skt. dar, dṛ-ṇâ-mi berste, sprenge, zerreiße.

Reihenfolge: δεῖραι, ἀποκτεῖναι, λιθοβολῆσαι aus Rücksicht auf das jüdische Strafverfahren: schlagen (geißeln), tödten (hinrichten), steinigen (verschärfte Todesart) gewählt zu haben. Für die Ausdrücke selbst lag das Schicksal der Propheten nahe. Eine Deutung der einzelnen Knechte von bestimmten Propheten[1] ist nicht begründet. κενόν = leer, denn sie gaben ihm nichts von den Früchten des Weinberges. — V. 4.* κεφαλαιόω heißt bei den Griechen: kurz zusammenfassen und den Hauptsachen nach vortragen. Diese Bedeutung kann hier in keiner Weise angenommen werden, denn ein Zusammenfassen der bisherigen Torturen ist bereits eine Uebertragung auf ein anderes Gebiet. Man muß es hier = an den Kopf schlagen nehmen[2], köpfen (Weizs.) würde mit Tödtung identisch sein, das erst nachfolgt. Die nirgends mehr nachweisbare Form κεφαλιόω wäre von κεφάλιον = κεφαλίς (κεφαλίζω) abzuleiten. ἠτίμασαν kann nicht auf eine schimpfliche Behandlung des Getödteten, sondern des Verwundeten gehen, wenn man nicht das allgemeine ἀτιμάζω dem speciellen κεφαλ. nachgesetzt und durch letzteres erklärt werden läßt (Meyer, Weiß). ἀτιμάζω = schimpflich behandeln durch Worte oder Thaten ist eine Steigerung zu κενὸν ἀπ. — V. 5. Zu πολλοὺς ἄλλους ist aus ἀπέκτειναν das allgemeine: sie mißhandelten zu ergänzen. Diesem sind die Participien untergeordnet wie häufig bei den Griechen (Buttm. 251. Win. 64, 542. Krüg. 62, 4). Diese Knechte entsprechen der zweiten Sendung des Matthäus und das ἐποίησαν ὡσαύτως klingt in δέροντες und ἀποκτέννοντες noch nach, da dieses die beiden Hauptarten der bisherigen Mißhandlungen sind. Man könnte versucht sein, sich deßhalb bei ἐκεφαλ. für: sie köpften, zu entscheiden, wenn man nicht wüßte, wie leicht bei solchen Zusammenfassungen nur das erste und letzte Glied gewählt werden. — V. 6.** Marcus schildert rührend, wie der Vater zuletzt doch noch den eigenen Sohn abzuschicken beschloß. — V. 7 f. Weiß glaubt, daß hier eine allegorisirende Erweiterung der Parabel nach dem Schicksale Jesu vorliege, welche auch von Matthäus aufgenommen worden sei. Aber die Aehnlichkeit mit dem Schicksale des Herrn würde nur dann hiezu berechtigen, wenn Jesus sein Geschick nicht so genau vorausgewußt hätte.

---

[1] Victor: δοῦλόν τε πρότερον μὲν λέγουσι τοὺς ἐν καιρῷ Ἠλιοῦ καὶ αὐτὸν Ἠλίαν προφήτας, δεύτερον δὲ τὸν Ἡσαΐαν, καὶ Ὡσηὲ καὶ Ἀμῶς, τρίτον δὲ τοὺς περὶ τὸν Ἐζεχιὴλ καὶ Δανιήλ. Theophyl.

* Λιθοβολήσαντες vor ἐκεφ. (A C Syr.) ist aus Matth.; statt ἐκεφαλαίωσαν (A C D Lachm., Trg.) liest Tisch. mit ℵ B L ἐκεφαλίωσαν. Für ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον (A C Syr.) ist ἠτίμασαν zu lesen ℵ B L Tisch., D Lachm., Trg. ἠτίμησαν, welche Lesart auch in B nach Lachm. u. Birch sein soll. Vgl. aber die Corrigenda zu Treg.

[2] Schol. in Cat. Cram. 1, p. 400: κεφαλικὴν ζημίαν ἐπέθεντο ἤτοι θάνατον ἐπράξαντο ἢ ὅτι κατὰ κεφαλῆς θανατηφόρον πληγὴν ἤνεγκαν. ἐκεφαλαίωσαν, ἀντὶ τοῦ πάσαις πρὸς τῶν προλαβόντων ὑπέβαλον ποιναῖς· ἀνακεφαλαιούμενοι ἐν τούτῳ τὰ τῶν προλαβόντων. Theophyl.: συνετέλεσαν καὶ ἐκορύφωσαν τὴν ὕβριν. Euthym.: τινὲς μὲν εἶπον, ὅτι ἐκεφαλαίωσαν τὴν ὕβριν, ἤγουν ἐκορύφωσαν· ἐγὼ δὲ οἶμαι τό, ἐκεφαλαίωσαν ἀντὶ τοῦ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ συνέτριψαν. Es ist also unrichtig, daß die griechischen Erklärer die Bedeutung „am Haupte verwunden" nicht kannten (Schegg). „Thatsächlich kennzeichnen" trifft auch bei δεῖραι zu.

** Οὖν fehlt ℵ B L Δ Tisch., Trg. Statt υἱὸν ἔχων ist εἶχεν υἱόν (ℵ B C² L Δ Tisch., Trg.) zu lesen. Streiche αὐτοῦ nach ἀγαπητόν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) und καί vor αὐτόν (ℵ B L Δ Tisch., Trg.), setze ἔσχατον vor πρὸς αὐτούς (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

Vor dem Tode des Herrn haben freilich die Zuhörer die Andeutung nicht verstanden, aber nach dem Tode mußten sich die Jünger derselben um so besser erinnern. ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία ist so wenig als 11, 23 ein Hebraismus (תְּהִי לְנִ Scholten), denn die Construction εἶναί τινος zur Bezeichnung der Abhängigkeit, des Besitzes ist bei den Griechen noch mannigfaltiger als im N. T. (Winer 30, 5, 184. Buttm. 141 f. Krüg. 47, 6). — V. 9.* Die Antwort gibt Jesus selbst, während Matthäus sie in weit stärkeren Ausdrücken den Hierarchen in den Mund legt. Bei Marcus dient dieser Zug zugleich als Beweis der Voraussage der Auferstehung und der Wiederkunft zur Bestrafung der Juden, was Matthäus erst V. 43 in der Bestätigung des Urtheils hervorhebt. Unter den ἄλλοις sind zunächst die Apostel zu verstehen, welche im neuen Reiche die Stelle der jüdischen Priester und Lehrer einnahmen (Vict., Euthym., Theophyl.), doch ist es weiter auszudehnen, weil der Weinberg ein Bild des jüdischen Volkes als des Gottesvolkes war, zu welchem auch die Hierarchen gehörten. Die göttliche Institution der Theokratie oder die an die Stelle der alten Synagoge gesetzte neutestamentliche Heilsanstalt wurde nun einem anderen Volke gegeben. — V. 10 f. οὐδέ an der Spitze eines Satzes ohne vorausgegangene Negation ist ein negirtes καί = auch nicht, nicht einmal (Krüg. 69, 50). Der Schluß geht a minori ad maius. Es ist schon traurig, daß sie die von Jesus vorgetragenen Parabeln nicht verstehen und nicht die nöthige Folgerung daraus ziehen, aber noch viel trauriger ist es, daß sie nicht einmal die von ihm handelnden Stellen des A. T., dessen Autorität sie anerkennen, vor Augen haben. γραφή steht als totum pro parte (vgl. Luc. 4, 21. Joh. 19, 37. Apg. 1, 16; 8, 35), ταύτην hebt die große Bedeutung der Stelle hervor. — V. 12. Statt καὶ ἐφοβήθησαν würde man eher ἐφοβ. δέ oder etwas Aehnliches erwarten. Aber καί verbindet auch adversative Glieder, ohne daß ihm eine adversative Bedeutung beigelegt werden darf, denn der Autor hat sich beides als neben einander gedacht (Win. 53, 3, 407. Buttm. 310, b. Krüg. 59, 2, 1). ἔγνωσαν γάρ wollen viele Exegeten (Fritzsche, Baur, Hilgf. u. a.) [1] lieber hinter κρατῆσαι gestellt wissen, allein dagegen spricht schon der Aorist, welcher nicht neben ἐζήτουν stehen könnte (Klost., Weiß). Deßhalb nahmen Meyer und Sevin als Subject den anwesenden ὄχλος, wodurch aber πρὸς αὐτούς schwierig wird, welches nur auf das Subject bezogen werden kann. Dieses sind bei Marcus die Synedristen. Sie fürchteten aber eben deßhalb das Volk, weil sie den Sinn der Parabel erkannten. Denn hätten sie der Anwendung auf sich durch offene Gewalt gegen Jesus Zeugniß gegeben, so hätten sie sich vor dem Volke als mit Recht Verworfene dargestellt. εἰπεῖν πρός τινα = sprechen in Bezug auf einen (vgl. Luc. 12, 41; 18, 9; 19, 9 u. a. Krüg.

* Οὖν ist zwar gut bezeugt (ℵ A C D Δ Lachm., Trg.), könnte aber doch aus den Parallelen sein. Tisch. streicht es nach B L.

[1] Fr. Luc.: non pertinet haec ratio ad id quod proximum est *timuerunt*, sed ad id quod praecedit: quemadmodum postremum relicto eo abierunt pertinet ad remotius *timuerunt*. Ut itaque confusio ista explicetur, hunc in modum ordinare licebit versiculi istius verba: quaerebant eum tenere, cognoverunt enim quod adversus ipsos parabolam hanc dixerit, sed timuerunt turbam, itaque relicto eo abierunt.

68, 39, 5). Matthäus schreibt περί. ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον vgl. Matth. 22, 22: sie ließen ihn stehen und gingen hinweg. Die Absicht Jesus zu ergreifen war damit nur aufgeschoben [1].

§ 45.

Die Versuchungsfragen.

12, 13—34 (Matth. 22, 15—40. Luc. 20, 20—40).

Auch in den folgenden Erzählungen vom Zinsgroschen (13—17), von der Auferstehung (18—27) und von dem größten Gebote (28—34) läßt Marcus eine Milderung eintreten, denn wenn auch die ersten gegen die Secten gerichteten Erzählungen im Wesentlichen mit Matthäus harmoniren, ja die zweite V. 27 mit dem Zusatze schließt (ὑμεῖς οὖν) πολὺ πλανᾶσθε, so zeigt doch die Fassung der dritten, daß Marcus einen anderen Zweck verfolgt [2]. Es ist mehr die Ehrfurcht vor dem hohen Lehrer als die Furcht vor dem scharfen Polemiker, welcher Alles zum Schweigen bringt (V. 34), denn nicht die Pharisäer erscheinen als die unmittelbaren oder mittelbaren Veranlasser dieser Frage, sondern ein γραμματεύς, der jedenfalls für sich eine gute Absicht hatte. Demgemäß kann man sagen, daß Marcus zeigen wollte, wie Jesus in den wichtigsten socialen und religiösen Fragen von den Parteien böswillig angegriffen wurde, aber eine so gewaltige geistig-sittliche Ueberlegenheit über sie bekundete, daß selbst einer der Schriftgelehrten, welcher in diesen Fragen bewandert sein mußte, für ihn eingenommen wurde. Als ein himmlisches Bild steht der verfolgte Gottessohn mitten unter seinen leidenschaftlichen Feinden. Man könnte deßhalb den Abschnitt bis V. 40 ausdehnen und den ersten Theil (V. 13—27) auf die Secten, den anderen (V. 28—40) auf die Schriftgelehrten beziehen (Weiß). Da aber V. 35 eine neue Einleitung kommt, V. 38—40 ein anderes Urtheil über die Schriftgelehrten fällen, so empfiehlt sich die andere Anordnung. Der γραμματεύς V. 28 gilt nicht als Vertreter des ganzen Standes.

V. 13. Das Subject zu ἀποστέλλουσιν sind nach V. 12 die Hierarchen, welche aus Furcht vor dem Volke nicht offen Hand an Jesus zu legen wagten. Nach Matth. 22, 15 f. sind es die Pharisäer, welche ihre Schüler abschicken, denn er hat noch die Parabel vom Gastmahl erzählt und dadurch die Situation verändert. Da die Pharisäer unter den Synedristen stark vertreten

---

[1] Euthym.: ἵνα μὴ καὶ ἄλλα κατ' αὐτῶν εἴπῃ, καὶ ἵνα συσκευάσωσιν ἐπιβουλὴν κατ' αὐτοῦ.

[2] Daß Matth. 22, 35 das πειράζων αὐτόν hinzugefügt zu einer Zeit, wo das dogmatische Vorurtheil gegen die jüdischen Schriftgelehrten in der Ueberlieferung stets zunahm und deßhalb auch den Zusatz Marc. 12, 34 weggelassen (Scholten S. 75), bedürfte eines biblischen und historischen Beweises. In den Evangelien treten die Schriftgelehrten mit den Parteien von Anfang an feindselig gegen Jesus auf (Marc. 2, 6; 7, 1. Matth. 5, 20; 12, 38; 15, 1) und Marcus hat sie in den Leidensweissagungen unter den Feinden Jesu genannt. Deßhalb könnte vielmehr diese Milderung als ein Zeichen späterer Zeit erscheinen, da auch im Johannesev. einzelne geheime Anhänger Jesu aus den höheren Ständen in Jerusalem genannt werden.

waren und die leitende Partei bildeten, so widersprechen sich beide Berichte nicht. Zu Ἡρωδιανοί vgl. 3, 6 und Matth. 22, 16. ἀγρεύω ist der terminus technicus für jagen, fangen, wird aber schon bei den Griechen auf Menschen übertragen, welche man in gutem oder bösem Sinne in seine Gewalt bringt. λόγῳ ist das Mittel, durch welches sie Jesus fangen wollen. Dieß kann aber nicht ihre Frage (Meyer, Weiß), sondern muß die dadurch provocirte Antwort sein (Euthym., Fr. Luc., Kloſt., W. Grimm): παγιδεύειν ἐν λόγῳ (Matth. 22, 15). So erklärt auch Luc. 20, 20: ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου [1]. — V. 14.* ἐπ' ἀληθείας wird gebraucht = in Wahrheit, der Wahrheit entsprechend (V. 32. Luc. 4, 25. LXX Job 9, 2) und = wahrhaftig (Luc. 20, 21. Apg. 4, 27; 10, 34. Clem. Rom. I Kor. 23, 5; 47, 3). Zur zweiten Klasse stellt W. Grimm auch unsere Stelle, während andere (Meyer, Schegg, Weiß) nicht unterscheiden. Matthäus hat ἐν ἀληθείᾳ, das für ἐπ' ἀλ. stehen könnte (Buttm. 289. Krüg. 68, 40, 4), aber die ganze Stellung verräth bei Marcus doch einen anderen Gedanken. ἐπ' ἀληθείας steht an der Spitze des Satzes, was, wenn es anders als = wirklich (Kloſt.) zu erklären wäre, nach dem Satze ὅτι ἀλ. auffallen müßte, da ἀλλ' ἐπ' ἀλ. . . διδ. den Gegensatz zu οὐ βλέπεις . . ἀνθρ. bildet. Anders ist dieß bei Matthäus, welcher den Satz ὅτι ἀληθὴς εἶ durch καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις erläutert und ἐν ἀλ. nur dem ἀληθής entsprechend gebraucht haben kann [2]. Matthäus hat die strengere Logik für sich: du bist wahrhaftig und in Folge davon lehrst du den Weg Gottes in Wahrheit, d. h. gibst du eine der Wahrheit entsprechende Entscheidung. Eine solche aber ist unabhängig von menschlichen Rücksichten. Statt dessen stellt Marcus beide Sätze neben einander: du bist wahrhaftig und kümmerst dich um Niemanden, um dann in umgekehrter Ordnung (chiastisch) die Begründung folgen zu lassen: denn du siehst nicht auf die Person, wahrhaftig lehrst du den Weg Gottes. δῶμεν ist Conjunctivus dubitativus. In dieser Doppelfrage ist die praktische Anwendung der theoretischen Frage über die gesetzliche Erlaubtheit gegeben [3]. — V. 15. Zu εἰδώς (ἰδών ℵ D Tisch. ist Erleichterung) s. Matth. 12, 25. Luc. 6, 8; 11, 17. ὑπόκρισις = Heuchelei ist der specielle Ausdruck für

---

[1] Victor: πειραζόντων καὶ βουλομένων ἀκοῦσαί τι παρ' αὐτοῦ, ὅτι μὴ δῶ τὸν φόρον· τοῦτο γὰρ σαφῶς ὁ παρὼν εὐαγγελιστής φησι, δῶμεν ἢ μή;

* Für οἱ δέ (A) lies καί. δοῦναι κῆνσον καίσαρι (ℵ B C L Δ Verss. Lachm., Trg.) ist aufzunehmen; A Tisch.: κῆνσον καίσ. δοῦναι.

[2] Schegg findet in diesen unwesentlichen Umgestaltungen eine entschiedene Zurückweisung der Hypothese von der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Evangelien: „Hätte Marcus den Matthäus vor sich gehabt, so würde er am Satze nichts geändert haben, ohne, man erlaube mir das Wort, sich lächerlich zu machen, denn er hätte ja die Sache um nichts besser gemacht." Dann machen sich in der That viele neuere Schriftsteller lächerlich! Wenn nur die Form besser gemacht wird, so ist wenigstens ein Grund zur Abweichung vorhanden. Dieß gibt aber Schegg selbst zu: „Marcus hat Vorder- und Nachsatz mehr gleichartig gemacht, so daß nun jeder zweigliedrig geworden." Die Selbständigkeit der hl. Schriftsteller soll durch die theilweise Abhängigkeit nicht aufgehoben werden. Es braucht nicht einmal jede Veränderung Verbesserung zu sein.

[3] Obwohl die Absender Judäer waren, so folgt daraus doch nicht, daß nur Judäa den Römern tributpflichtig war (Schürer S. 273), denn unter den Abgesandten waren auch Herodianer, welche unter Herodes Antipas standen.

πονηρία (Matth.) und πανουργία (Luc.). Matthäus hat die nähere Bestimmung in dem bei ihm häufig vorkommenden ὑποκριταί. Die ὑπόκρισις besteht in dem Widerspruche zwischen der wirklichen Absicht, Jesus zu fangen, und dem Vorwande, von ihm einen Aufschluß über eine Gewissensfrage zu erbitten. Während bei Matthäus Jesus die Münze als Steuermünze (νόμισμα κήνσου) bezeichnet, sagt Marcus einfach δηνάριον, nach dessen Besichtigung Jesus erst den Schluß ziehen will. Ich halte aber doch die Darstellung des Matthäus für ursprünglicher, denn durch die Bezeichnung Steuermünze im Unterschiede von der Tempelmünze ist die factische Anerkennung der römischen Oberherrschaft von Seiten der Fragenden schon angedeutet und die Bosheit stärker hervorgehoben. Wenn Marcus das δηνάριον nennt, so setzt er bei seinen Lesern als selbstverständlich voraus, daß es keine andere Münze gab, in welcher die Steuer entrichtet werden konnte. Die Juden hatten nur vorübergehend das Münzrecht (Simon seit 143 a. Chr. vgl. 1 Macc. 15, 6). Das griechische Geld erhielt sich fortwährend im Umlauf, bis mit der Römerherrschaft das römische Geld gewöhnliches Zahlungsmittel wurde. — V. 17.* Die Voranstellung des τὰ Καίσαρος ist nachdrucksvoll. ἐκθαυμάζειν = sehr bewundern nur hier im N. T., aber Sir. 43, 20 und bei späteren Griechen. Das Imperfect schildert den Eindruck, der damals wahrzunehmen war (Kühn. 441, 3. Win. 40, 3, 253). Die Antwort erregte die Verwunderung der Fragenden, weil neben der unerwarteten Anerkennung der factischen Oberherrschaft der Römer die religiöse Verpflichtung in ihrem Rechte gewahrt blieb. Klostermann zieht καὶ ἐθαύμαζον zum Folgenden. Es gebe die Lage an, in welche das weiter im Präsens Berichtete hineinfiel.

V. 18. Οἵτινες qualitativ (Krüg. 51, 8) welche bekanntlich. Der Relativsatz geht auf die ganze Secte, welcher die Redenden angehören. — V. 19.** ἵνα ist aus dem zu Grunde liegenden Gebote als Umschreibung des Imperatives zu erklären (5, 23. 2 Kor. 8, 7. Winer 43, 5, 295). Zu ἐξανιστάναι σπέρμα vgl. Gen. 19, 32; 38, 8 (הָקִים זֶרַע). λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα ist eine Erklärung des ἐπιγαμβρεύσει τὴν γυν. Matth. 22, 24 für die mit dem Institut der Leviratsehe unbekannten Leser, nicht umgekehrt (Scholten) Matthäus Correctur des Marcus. — V. 20. ἑπτά steht nachdrücklich voran. Die große Zahl des fictiven Falles kann der Vorliebe für die heilige Zahl oder wahrscheinlicher dem Streben, die Frage verwickelter zu machen, entsprungen sein[1]. — V. 21.*** ὡσαύτως = ebenso sc. wie der Zweite, d. h.

---

* Καὶ ἀποκριθείς (A; ἀποκριθείς δέ D It. Vulg.) ist zu streichen; ὁ δὲ Ἰησοῦς (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.). αὐτοῖς nach ℵ A C L Δ Lachm., Tisch., Trg., obwohl durch die Parallelen verdächtig. ἀπόδοτε τὰ καίσαρος (A D Lachm.) ist aus den Parallelen, τὰ καίσαρος ἀπόδοτε (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.). Ebenso ist ἐθαύμασαν (A C) aus Matth., ἐξεθαύμαζον (ℵ B Tisch.), ἐθαύμαζον (D² L Δ Trg.).

** Τέκνα (ℵ* A C D Verss. Lachm., Trg.) ist wahrscheinlich aus Matth., τέκνον ℵ^{ca} B L Δ Tisch. hinter μὴ ἀφῇ (ℵ B C L Δ Tisch.), αὐτοῦ nach γυναῖκα (A D Verss Lachm.) ist aus Matth.

[1] Chrys.: καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ ἔπλασαν δύο ἢ τρεῖς, ἀλλ' ἑπτά; ὥστε ἐκ περιουσίας κωμωδῆσαι τὴν ἀνάστασιν· διὸ καὶ λέγουσι, πάντες ἔσχον αὐτήν.

*** Καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἀφῆκεν σπέρμα (A D Δ Verss. Lachm.) ist Conformation nach V. 20; ℵ B C L Tisch., Trg. μὴ καταλιπών.

er heirathete sie und starb ohne Samen zu hinterlassen. — V. 22.* ἔσχατον steht adverbialiter (1 Kor. 15, 8. Soph. O.C. 1547) mit dem Genit. mascul., weil πάντων auf die genannten Männer geht. Dem Tode dieser wird nun der Tod der Frau gegenüber gestellt. Weil sie alle überlebte, wird sie vorangestellt. — V. 23.** ὅταν ἀναστῶσι muß neben der allgemeinen Auferstehung von der speciellen Auferstehung der Sieben und der Frau gedeutet werden, so daß keine Epexegese, sondern ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen vorhanden ist (Win. 65, 2, 562). — V. 24.*** διὰ τοῦτο geht im N. T. regelmäßig auf das Vorhergehende = deßwegen (6, 14; 11, 24 u. a.), weßhalb Klost., Weiß auch hier diese Beziehung festhalten, weil sonst die Antwort Jesu gar nicht an den Einzelfall anknüpfen würde: deßwegen irret ihr, weil euere Voraussetzungen, von welchen aus die Collision entstand, ein Verkennen der Schrift und der Macht Gottes involvirt. Allein diese Erklärung ist gekünstelt. Man muß vielmehr διὰ τοῦτο auf das Folgende beziehen (Grot., Fr. Luc., Fritzsche, Mey., de W., Bl., Schegg, Winer 23, 5, 152), wie es bei den Demonstrativen vor ὅτι, ἵνα, ἐάν, ὅταν häufig der Fall ist. Die Verbindung mit dem Einzelfall geht doch nicht verloren, denn πλανᾶσθε ist ja nicht allgemein, sondern von dem speciellen Irrthum über die Auferstehung zu verstehen[1]. Sie irren mit ihrer Leugnung der Auferstehung und dieser Irrthum kommt daher, daß sie die Schrift nicht verstehen, welche die Schwierigkeit des vorgebrachten Falles durch die Lehre beseitigt, daß die Auferstandenen von den menschlichen Leidenschaften und Unvollkommenheiten frei sind. Die Frage hat nach hebräischer Weise die Bedeutung einer entschiedenen Behauptung (Grot., Fr. Luc.: vehementissima affirmatio). Matthäus hat die einfache Assertion. Gegen diese Erklärung spricht auch die verstärkte Wiederholung des πλανᾶσθε V. 27 nicht, denn dort zieht Jesus aus der Beweisführung den Schluß, daß seine Gegner mit ihrer Meinung über die Auferstehung im Irrthume sind, weil sie die heilige Schrift nicht recht verstehen. Jesus geht also vom Besonderen zum Allgemeinen, vom speciellen Einwurf gegen die Auferstehung zur Leugnung der Auferstehung über. Dieß war nothwendig, weil die Gegner mit ihrer Frage nicht die Lösung der Schwierigkeit bezweckten, sondern ihre Leugnung der Auferstehung rechtfertigen wollten. — V. 25.**** ὅταν ἀναστῶσιν ist nicht wie V. 23 von dem speciellen Falle, sondern generell von der Auferstehung zu erklären. Matth. ἐν τῇ

---

* Die Rec. καὶ ἔλαβον αὐτὴν οἱ ἑπτὰ καὶ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα ist nach dem Vorhergehenden conformirt für das einfachere: καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα (ℵ B C L Δ Cop. Arm. Lachm., Tisch., Trg.). ἔσχατον gegen ἐσχάτη der Rec. könnte nach ὕστερον in den Parallelen gebildet sein, ist aber doch zu gut bezeugt (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Οὖν (A C^2 D) ist aus den Parallelen; ὅταν ἀναστῶσιν (A It. Vulg. Go. Syr. Arm. Tisch.; Lachm. [ ]) ist schwach bezeugt, konnte aber, da es in den Parallelen fehlt, leicht weggelassen werden. Schon Grotius bemerkt dazu: gaudet huiusmodi παρωνύμων iteratione Marcus, ut exemplis aliquot ostendimus ad Matth. 24, 22 (7, 13; 13, 10).

*** Statt καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ. εἶπεν αὐτοῖς lies: ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰ. (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[1] Chrys. (H. 70, 2): ἐπειδὴ γὰρ ὡς εἰδότες Μωϋσέα προβάλλονται καὶ τὸν νόμον, δείκνυσιν ὅτι τοῦτο μάλιστα ἀγνοούντων ἐστὶ τὰς γραφὰς τὸ ἐρώτημα· ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ πειράζειν αὐτοῖς ἦν, ἐκ τοῦ τὰς γραφὰς μὴ εἰδέναι, ὡς χρή.

**** Statt γαμίσκονται lies γαμίζονται (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Der Artikel

ἀναστάσει [1]. — V. 26.* Mit V. 26 geht Jesus auf den allgemeinen Satz von der Auferstehung über, dessen Wahrheit die Sadducäer durch ihre grelle Fiction erschüttern wollten. ἐπὶ τοῦ βάτου = beim Dornbusche, gelegentlich des Dornbusches, in der Erzählung vom Dornbusche gibt die nähere Erklärung zu ἐν τῇ βιβλ. M. Solche Schlagwörter wurden von den Alten gern gewählt, um kurz über die betreffende Stelle zu orientiren. Für das gewöhnliche ἐν steht hier ἐπί, weil jenes zu local gewesen wäre (Buttm. 289. Win. 47, 352) [2]. βάτος als Masculinum auch bei Polyb., Theophr., Ex. 3, 2. 3. 4, als Femininum Luc. 20, 37. Apg. 7, 35. Deut. 33, 16. Pass. und Buttm. (10) halten mit Recht das Femininum für die gewöhnliche Form. Fritzsche, Weiß, W. Grimm erklären nach Möris das Masc. für die attische, das Fem. für die hellenistische Form. Das Citat aus Ex. 3, 6 ist wie bei Matth. frei nach den LXX. Wenn Matth. 22, 32 nach ἐγώ das εἰμί beifügt, so ist diese nach dem Hebräischen selbstverständliche Ergänzung kein Beweis, daß er genauer mit den LXX geht (Scholt.). — V. 27 lautet: nicht ist er ein Gott Todter, sondern Lebendiger, ihr irret viel (stark). Diese Argumentation ist schon Matth. S. 458 näher besprochen worden. Ich erinnere nur noch an die metaphorische Deutung des Origenes, wonach die νεκροί = ἁμαρτωλοί und die ζῶντες = ἅγιοι wären (t. 2 in Joan. 11). Gott kann nicht ein Gott der Sünder sein, ist er aber ein Gott der Heiligen, so auch ein Gott der Lebendigen, denn diese sind die wahrhaft Lebenden, fallen also niemals dem Tode ganz anheim. Gott tritt nur mit solchen Menschen in Verbindung, welche unter der sterblichen Hülle den Keim der Unsterblichkeit bergen (Vgl. Tholuck, Ueber die Citate des A. T. 6. Aufl. S. 21 f.).

V. 28.** Die drei Participien προσελθών, ἀκούσας und εἰδώς sind nicht coordinirt, sondern subordinirt. ἀκούσας ist die Begründung des προσ. und εἰδώς für ἐπηρ. (Meyer, Weiß). Einfacher würde man freilich ἀκούσας und εἰδώς zusammen als Grund für προσ. nehmen und εἰδώς als Haupt-

---

nach ἄγγελοι (A B) ist nicht ausgefallen, sondern nach analogen Fällen (Matth. 18, 10 u. a.) ergänzt worden, er fehlt ℵ C D L Δ Lachm., Tisch.; Trg. [ ].

[1] Zu Matth. S. 457 trage ich nach Hieron. ep. 75 ad Theodoram vid.: quando dicit: non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelis; non natura et substantia corporum tollitur, sed gloriae magnitudo monstratur. Neque enim scriptum est: erunt angeli, sed sicut angeli, ubi similitudo promittitur, veritas denegatur . . . ergo homines esse non desinent. . . . et (ut) confundatur haeresis (Origenis), quae ideo incerta et magna promittit, ut quae certa et moderata sunt auferat.

* Der Artikel vor θεός steht auch in zweiter und dritter Stelle (ℵ A C L Δ Tisch.) und V. 27 (ℵ A C Tisch.). Die Weglassung in V. 26 erklärt sich aus Ex. 3, 6; in V. 27 könnte er aus Matth. eingekommen sein; jedenfalls ist θεός vor ζώντων in der Rec. und ὑμεῖς οὖν (A D Verss. Lachm.; Trg. [ ] zu streichen. τῆς βάτου (D Orig.) ist aus Lucas, für ὡς ist πῶς (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

[2] Euthym. zu Luc. 20, 37: ἐδήλωσεν ἐπὶ τῆς γραφῆς τῆς βάτου· αὕτη δὲ ἱστόρηται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς Ἐξόδου. Vgl. Delitzsch, Römerbrief S. 12.

** Wie V. 15 ist auch hier εἰδώς der Rec. beizubehalten (ℵ^{c} A B Δ) ἰδών (ℵ* C D L Lachm., Tisch., Trg.) ist Correctur. Statt αὐτοῖς ἀπεκρίθη (A D It. Vulg. Lachm.) lies ἀπεκρ. αὐτοῖς (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), αὐτοῖς ist des Nachdruckes wegen vorangestellt worden. πρώτη πασῶν ἐντολή ist Emendation hinsichtlich des Genus (πασῶν) und der Stellung: ἐντολὴ πρώτη πάντων (ℵ B C L Δ Syr. Lachm., Tisch., Trg.).

begriff, das eigentliche Motiv der Handlung, ἀκούσας als Erklärung des Wissens betrachten (Schegg), aber man sieht dann für die Nachstellung beider Participien keinen rechten Grund ein und das die äußere Situation bezeichnende ἀκ. paßt am besten zu προς., wie εἰδώς zu ἐπηρ. πάντων ist Neutrum, indem nicht die Gebote, sondern der Inhalt aller Gebote mit dem einzelnen Gebote verglichen wird. Solche Constructionen kommen bei Griechen und Lateinern häufig vor (Buttm. 320. Winer 27, 6, 168. Krüg. 47, 28, 12). ποία ist wie immer qualitativ: was für ein, wie beschaffen? Marcus hat πρώτη für μεγάλη Matth. 22, 36, weil er auf die casuistischen Unterscheidungen zwischen großen und kleinen Geboten seine Leser nicht hinweisen konnte. — V. 29.* Marcus allein hat die Einleitung zu dem Gebote (Deut. 6, 4), welche auch in das Morgen- und Abendgebet der Juden aufgenommen war und dadurch das Gebot als wichtigstes charakterisirte. Man nannte das Gebot deßhalb nach dem Anfangswort dieser Einleitung שמע (Vitringa, Syn. 2, 3, 15). In den Worten „unser Gott ist einer" wird nicht nur die Einheit Gottes gegenüber der Vielheit der heidnischen Götzen, sondern auch die Einzigkeit des Gottes Israels ausgedrückt. Es gibt nur einen wahren, absoluten Gott und dieser ist der Gott Israels (Jahve). — V. 30.** Im Citat selbst weicht Marcus (und Luc. 10, 27) vor allem darin von Matth. und den Texten ab, daß er die Dreitheilung in eine Viertheilung erweitert, dagegen das genaue ἐκ der LXX (für בְּ) aufnimmt. Ein Beweis für die Unabhängigkeit aller Synoptiker von den LXX ist die dem Urtexte entsprechende Uebersetzung des בְּכָל־לְבָבְךָ mit ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ oder ἐξ ὅλης τῆς κ., eine Reminiscenz an die LXX ist διάνοια, das diese aber für לבב und nicht wie die Synoptiker für מאד gegeben haben. Da außerdem kein Synoptiker das δυνάμεως der LXX hat, so stehen sie dem Urtexte weit näher als den LXX und unter ihnen wieder Matthäus mehr als die anderen, weil er die Dreitheilung beibehält und ἐν für בְּ setzt. Lucas hält sich wenigstens an die ursprüngliche Reihenfolge, Marcus stellt die psychologischen Begriffe zusammen, falls man διάνοια als einen solchen betrachten will. Also steht auch hier Matth. dem Hebräischen weit näher als Marcus[1]. Wenn hier eine ursprünglich hebräische (apostolische) Quelle anzunehmen wäre, so müßte dieselbe dem Urtexte näher gestanden sein als den LXX und wäre bei Matth. am reinsten erhalten. ἰσχύς = Kraft, Vermögen auf dem sittlichen Gebiete: mit Anstrengung der ganzen Kraft der einzelnen Factoren, mit der vollen Intensität. Eine Beziehung auf die Ueber-

---

* Lies ἀπεκρίθη ὁ Ἰ. (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) für ὁ δὲ Ἰ. ἀπ. (A C Lachm.), πασῶν ἐντολῶν Rec. u. πάντων ἐντολή (A C D) nach πρώτη ist aus V. 28 interpolirt. πρώτη ἐστίν (ℵ B L Δ Tisch., Trg.)

** Αὕτη πρώτη ἐντολή (A D Lachm., Trg.) ist aus Matth.

[1] Scholten S. 55 behauptet umgekehrt, Marcus folge ganz dem hebr. Texte, muß aber dem zu lieb ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου auslassen, das durch ℵ A B L Δ Mjsc. It. Vulg. Sah. Cop. Syr. Go. Arm. Aeth. bezeugt und allgemein recipirt ist. Den Unterschied zwischen ἐκ und ἐν erwähnt er gar nicht. Durch den Urtext allein wäre Marcus nicht zur Viertheilung gekommen, hatte er aber einmal διάνοια recipirt, so konnte er zur Vervollständigung מאד selbständig übersetzen. Wenn er dafür nicht das δύναμις der LXX wählte, so ist zu beachten, daß zu jener Zeit מאד ebenso mit ἰσχύς übersetzt wurde (Anger). Vgl. Justin Ap. I, 16 p. 63 E. c. Tr. 93 p. 320 EA.

windung von Hindernissen ist durch den Zusammenhang nicht geboten, denn es handelt sich um das allgemeine sittliche Princip, welches im Innern des Menschen seinen Sitz hat. Setzt man nach V. 33 διάνοια = σύνεσις, so zeigt es die Intensität der Verstandeskräfte, ἰσχύς die der sittlichen Kräfte an. — V. 31.* μείζων κτλ. größer als dieses ist ein anderes Gebot nicht, dient zur zusammenfassenden Bestätigung des Vorhergehenden[1]. Matthäus motivirt diesen allgemeinen Gedanken besser. — V. 32. Der Schriftgelehrte wiederholt bestätigend die Worte Jesu in leichter Umschreibung. Zuerst greift er den Hauptpunkt aus der Einleitung zum Gebote heraus, welcher ihm natürlich am meisten sympathisch sein mußte, nämlich die Lehre von der Einheit Gottes. Doch ist bei εἷς ἐστίν nicht εἷς als Prädicat zu nehmen, zu dem sich das Subject aus dem Vorhergehenden von selbst verstände (Mey., Weiß), sondern es ist, wie auch die gewöhnliche Accentuation εἷς ἐστίν und ἔστιν andeutet, der Nachdruck auf ἐστίν zu legen (Schegg). Einer nur ist wirklich und außer ihm ist kein anderer. Nach διδάσκαλε ist nur ein Komma zu setzen und ἐπ' ἀληθείας = ἀληθῶς als Erklärung zu καλῶς nach einer dem Marcus gewöhnlichen Abundanz (2, 20; 5, 5; 8, 4 u. a.) anzusehen. — — V. 33.** σύνεσις steht für διάνοια = Verständniß, Einsicht[2]. In der Höherstellung der Gottes- und Nächstenliebe über die Opfer geht der Schriftgelehrte weit über die pharisäische Anschauung hinaus (1 Sam. 15, 22). Dieser Satz entspricht vielmehr dem Standpunkte des Herrn (Matth. 9, 13; 12, 7). Die Pharisäer hielten zwar auch die beiden Gebote der Liebe für die größten Gebote, aber sie wollten nur in der äußerlichen Beobachtung die Kennzeichen der Erfüllung finden. Aus der Antwort des Schriftgelehrten darf man aber nicht schließen, daß zwischen den Schriftgelehrten und Pharisäern die Streitfrage ventilirt wurde, ob Opfer oder Glaube und Liebe größeren Werth haben (Beda, Fr. Luc.), denn der Hinweis auf den Glauben der Patriarchen vor dem Gesetze entspricht mehr dem paulinischen als dem jüdischen Standpunkte. Dieser Schriftgelehrte unterschied sich vielmehr zu seinem Vortheile von den anderen seiner Kategorie. ὁλοκαύτωμα von ὁλοκαυτόω (Xen. Cyr. 8, 3, 24. Jos. Antt. 1, 13, 1) und dieß von ὅλος und καυτός (καυστός) = ein Opfer, das ganz verbrannt wird, ein Brandopfer. Im N. T. nur noch Hebr. 10, 6. 8, aber oft bei den LXX für עֹלָה und אִשֶּׁה, wofür Jos. ὁλοκαύτωσις schreibt (Antt. 3, 9, 1; 9, 7, 4). θυσία ist dann nicht von Schlachtopfern, die nicht von Brandopfern unterschieden wurden, sondern von den Speiseopfern zu verstehen. Da letztere stets mit den Schlachtopfern verbunden wurden, so bezeichnen beide Wörter mit einander das rituell vollständige Opfer. πάντων gehört auch zu θυσιῶν (Krüg. 58, 3. 4. Kühn. 431, 2). — V. 34. Zu der Attraction ἰδὼν αὐτὸν ὅτι s. 11, 32. νουνεχῶς = verständig[3] nur hier im N. T. Bei den Klassikern steht dafür νουνε-

---

* Καὶ δευτέρα ὁμοία αὐτῇ (A D Lachm.) ist aus Matth., δευτέρα αὕτη (ℵ B L Δ Tisch.); Trg. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ.

[1] Euthym.: τοῦτο ἐπιβεβαίωσίς ἐστι τοῦ πρώτην καὶ δευτέραν μόνας ἐκείνας εἶναι.

** Ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς nach συνέσεως (A D Vulg. Syr. Trg.; Lachm. [ ]) ist Zusatz aus V. 30. πλεῖον (A D Lachm.) ist Correctur des περισσότερον (ℵ B L Δ Tisch., Trg.).

[2] Demosth. 1394, 4: ἀρετῆς ἁπάσης ἀρχὴ ἡ σύνεσις.

[3] Pol. 1, 83, 3: νουνεχῶς καὶ φρονίμως. 5, 88, 2; 2, 13, 1: νουνεχῶς καὶ πραγματικῶς.

χόντως (νοῦν ἐχόντως). οὐ μακράν . . du bist nicht fern vom Himmelreiche kann nach der vorausgehenden Motivirung nur eine lobende Anerkennung sein. Das Himmelreich ist das gemeinsame Ziel, welchem alle zusteuern, wenn auch ihre Vorstellungen darüber verschieden sind. Der Schriftgelehrte hat aber durch seine Antwort gezeigt, daß er dem richtigen, von Christus gestifteten Reiche nicht fern steht (Euthym.) [1]. Eine Schmeichelei war es freilich nicht (Schegg), aber im Verhältnisse zu den Antworten an andere doch eine sehr ermunternde Zusicherung, die man kaum paraphrasiren kann: auch der Beste von euch taugt nicht für das Himmelreich (Schegg, ähnlich J. Grimm S. 581). Marcus hat allerdings bei seiner von Matthäus abweichenden Darstellung weniger die Absicht, den guten Charakter der Schriftgelehrten, als die von ihm über die Worte Jesu ausgesprochene Anerkennung zu betonen. Deßhalb fügt er auch hinzu, daß keiner mehr Jesus etwas zu fragen wagte. Hierin kann man noch einen Nachklang der Darstellung des Matthäus erkennen, mit deren Tendenz auch das Folgende mehr übereinstimmt, aber unpassend (de W., Baur, Hilgf., Bl.) ist der Zusatz nicht, weil gerade der Umstand, daß sogar einer der Schriftgelehrten Jesus Recht geben mußte, allen den Muth benahm, sich mit Jesus zu messen (Meyer, Kloſt., Weiß). Es tritt eine Pause ein, welche zu einem Rückblick auf alle bisherigen Verhandlungen (11, 28; 12, 14. 18) anregt und einen Uebergang zur folgenden Apostrophirung bildet.

§ 46.

Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Wittwe.

12, 35—44 (Matth. 22, 41—46. Luc. 20, 41—47; 21, 1—4).

Marcus läßt die folgende Warnung dem Zusammenhange entsprechend an das Volk gerichtet sein. Er betrachtet die Verhandlungen mit den Parteien und auch mit den Schriftgelehrten für abgeschlossen. Es galt nur noch zu zeigen, daß die Ueberlegenheit Jesu vom Volke anerkannt wurde (V. 37) und daß einzelne Ausnahmen unter den Schriftgelehrten nicht die ganze Klasse entschuldigen, weil sie an dem Grundübel litten, die Hauptfrage über das Wesen des Messias nicht zu verstehen und nur ihre Ehre zu suchen. Ein schönes

[1] Nach Wittichen (Leben Jesu S. 315) beziehen sich die Worte Jesu nur auf „die Einsicht des Fragestellers in das Verhältniß von Ethik und Kultus", nach Keim (2 S. 93) folgt hieraus, daß der wahre Gottesdienst der Nächstendienst ist. „Damit hat Jesus alles lediglich und ausschließlich religiöse, alles ethisch leere Thun verworfen und mit jener cultischen Praxis, darin alle antike Religion und das gesammte katholische Heidenthum der Folgezeit eine Wirkung in der Richtung auf Gott zu üben versuchte, der gesammten vorchristlichen, der auch innerhalb des Christenthums nachlebenden heidnischen Religion das Concept verrückt" (Holtzmann, zur synoptischen Frage. Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 356). Dazu ist bloß zu bemerken, daß Gottesliebe und Menschenliebe über die Opfer gestellt werden und der katholische Kultus beide berücksichtigt. Er ist kein „ethisch leeres Thun", denn er entspringt der Liebe zu Gott und feuert zur Erfüllung der Gebote Gottes, also auch zur Ausübung der Nächstenliebe an. Der Schriftgelehrte hat aber nicht gesagt, daß alle Opfer verwerflich seien, sondern nur, daß die Liebe höher stehe. Die Opfer haben aber ihrem Wesen nach mit Bezug auf Gott einen religiösen Charakter, welcher die ethische Handlung des Opfernden und Mitopfernden gewiß nicht beeinträchtigt.

Gegenstück dazu bildet die idyllische Erzählung von dem Scherflein der Wittwe, welche nur Marcus und Lucas berichten. Einen besseren Gegensatz zwischen lauterer Gottesliebe und uneigennütziger Gerechtigkeit und gemeiner Selbstsucht und egoistischer Frömmigkeit hätte Marcus kaum zeichnen können. Hier die arme Wittwe mit ihrem Pfennig, dort die reichen Schriftgelehrten und Pharisäer, welche mit dem den Wittwen und Waisen abgepreßten Gelde ostentativ Almosen geben. Welcher Trost liegt zugleich in dieser reizenden Erzählung für die Armen und Unglücklichen, aus denen sich das Christenthum unter den Heiden anfangs recrutirte!

V. 35. Ἀποκριθείς dient zur Einführung der folgenden Frage an das Volk, welches Zeuge der geistigen und sittlichen Ueberlegenheit Jesu gewesen war. πῶς leitet eine verwundernde Frage ein, um den Widerspruch aufzudecken, welcher zwischen der Anschauung der Juden von der leiblichen Abstammung des Messias von David und dem von David überlieferten Ausspruch Ps. 110, 1 besteht. Dieser Psalm wurde auch von den Juden für messianisch gehalten. — V. 36* f. Die Beweisführung beruht auf dem Widerspruche zwischen dem Sohne Davids und dem Herrn Davids, wie David selbst den Messias nennt. Die Lösung liegt aber nicht darin, daß man zwischen Sohn und Herrn im allgemeinen und Sohn Davids nach der Meinung der Pharisäer und Herrn Davids nach dem Psalmisten (Baur, Schegg) oder die Berufung zur höchsten Würde des Messias von der Sohnschaft unterscheidet (Weiß), sondern in der Zurückweisung der irdischen, sinnlichen Messiashoffnungen der Juden. Denn daß der Sohn Davids zum Messias berufen sei, leugneten die Juden nicht, ohne daß sie deßhalb das Herrsein über David im eigentlichen Sinne verstanden. Dieses erklärt sich vielmehr nur, wenn man auf ein anderes Gebiet übergeht, den Messias als den Sohn Gottes erklärt (Meyer), von welchem die jüdischen Könige und David speciell ihr Königthum erhielten. Der Messias war ein Sohn Davids und der Herr Davids, d. h. Mensch und Gott zugleich. Die Gegensätze bleiben also einfach Sohn und Herr. πόθεν ursächlich = woher kommt es, daß, wie konnte es geschehen (8, 4. Luc. 1, 43. Joh. 1, 49; 4, 11. Krüg. 51, 17, 11.). Eine Antwort erwartete Jesus natürlich nicht auf diese Frage. ὁ πολὺς ὄχλος = das viele Volk sc. das anwesend war. Die Meisten würden οἱ πολλοί sein. Zu dem schildernden Imperfect vgl. V. 34 ἐτόλμα. Zu ἡδέως bemerkt Euthym.: ὡς ἡδέως διαλεγομένου καὶ εὐχερῶς αὐτοὺς ἀνατρέποντος, καὶ ὡς αὐτὸς ἀπηλλαγμένος τῆς βασκανίας.

V. 38.** Marcus reiht eine Warnung an, welche ein winziger Bruch-

---

* Γάρ fehlt ℵ B L Δ Tisch.; Trg. [ ], der Artikel vor κύριος (ℵ A L Δ Tisch.) ist nicht nach τῷ κυρίῳ (Lachm., Weiß) conformirt, eher nach den LXX, wo aber B fehlt, sondern nach Matth. ausgelassen. Da κάθου durch ℵ A D L Δ Lachm., Tisch. gegen κάθισον (B Trg.) gesichert und ὑποπόδιον (ℵ A L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.) sehr wahrscheinlich und außerdem Matth. 22, 44 ὑποκάτω besser bezeugt ist (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.), so begreift man kaum, wie Scholten S. 55 schreiben kann: „frei nach den LXX, welche κάθου lesen und ὑποπόδιον für ὑποκάτω. Matth. citirt auf dieselbe Weise, hat aber im engeren Anschluß an die LXX κάθου 22, 44". Das Verhältniß ist gerade umgekehrt. Matth. hat ὑποκάτω eingesetzt (Ps. 8, 7).

** Αὐτοῖς fehlt ℵ B L Δ Tisch. Trg.: καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν.

theil aus der gewaltigen Strafrede bei Matth. K. 23 ist. Zu βλέπειν ἀπό vgl. 8, 15. θέλειν ist nicht = beanspruchen als Vorrecht (Beng., Meyer), sondern = gern thun oder haben, sich gefallen in etwas (W. Grimm, Schegg, Weiß, Winer 54, 4, 436). Besser griechisch wäre φιλεῖν, das auch Lucas vor ἀσπασμούς hat (20, 46). θελόντων ist zuerst mit dem Infinitiv, dann mit dem Accusativ construirt. Da beide Constructionen vorkommen, so ist kein ζεῦγμα, sondern eine oratio variata vorhanden (Winer 63, 536). Wünsche (S. 400) meint, die Röcke seien wahrscheinlich darum so lang gewesen, damit sie das vorgeschriebene Maß hatten, um Schaufäden daran zu befestigen, die nach Tr. Schabbath fol. 117a vermuthlich so zur Erde herabhingen, daß man darauf treten konnte. — V. 39. Vgl. Matth. 23, 6 S. 465. — V. 40. S. Luc. 20, 47, da Matth. 23, 14 unecht ist. Der Vers ist aber nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so daß der Nominativ οἱ κατεσθίοντες auf γραμματέων zu beziehen wäre (Buttm. 69, Weiß), sondern es beginnt ein neuer Satz (Grot., Lachm., Tisch., Ew., Mey., Schegg u. a.), dessen Nachsatz οὗτοι λήμψονται ist. Zu τῶν χηρῶν fügt Theophylakt bei: ὑπεισήρχοντο γὰρ τὰς ἀπροστατεύτους γυναῖκας ὡς ὄῆθεν προστάται αὐτῶν ἐσόμενοι (vgl. Chrys., Euthym.). προφάσει wird von den Griechen = προσχήματι εὐλαβείας erklärt. Indem sie lange Gebete verrichteten, wollten sie den Schein der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit um sich verbreiten, um desto leichter das Zutrauen der Frauen zu gewinnen. Die Uebernahme von Gebeten für die Wittwen gegen Bezahlung (Fritzsche, Weiß)[1] hat das καί vor προφάσει gegen sich und müßte doch deutlicher ausgesprochen sein. περισσότερον κρίμα sie werden ein härteres Gericht haben, weil sie ihre bevorzugte Stellung so mißbraucht haben (Victor). Weiß muß seiner Erklärung des προφάσει folgend den Mißbrauch des Heiligsten als Grund der stärkeren Strafe bezeichnen[2].

V. 41. Γαζοφυλάκιον von גָּזָא, rabb. גִּזָּא (Joma fol. 51a. Horioth fol. 9a), einem persischen, von Griechen und Lateinern recipirten Worte für den königlichen Schatz, der Reichthum (Apg. 8, 27. Pol., Diod., Curt. 3, 13, 5) und φυλακή = θησαυροφυλάκιον (Hesych.) = Schatzkasten. Derselbe befand sich im Weibervorhofe, wo an den zwei, die Gallerie der Frauen tragenden Säulenhallen 13 Opferbüchsen in Gestalt von Trompeten (שׁוֹפָרוֹת) angebracht waren, welche zur Aufnahme freiwilliger Beiträge für den Tempel dienten (Scholz, Alterth. 1, 242 f.). Agrippa hatte zum Andenken an die eiserne Kette, die er unter Cajus getragen hatte, eine gleich schwere goldene ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον aufhängen lassen (Jos. Antt. 19, 6, 1). χαλκός = aes ist allgemein = Geld und schon wegen Matth. 10, 9 nicht speciell Kupfergeld. — V. 42. μία im Gegensatz zu πολλοὶ πλούσιοι. Zu λεπτά s. Matth. 5, 26

---

[1] Aehnlich schon Beda: sunt enim qui se iustos et magni apud Deum meriti simulantes, ab infimis quibuslibet et peccatorum suorum conscientia turbatis, quasi patroni pro iis in iudicio futuri, pecunias accipere non dubitant: et cum porrectae manus pauperi preces iuvare soleant, illi ob hoc maxime in precibus, ut pauperi nummum tollant, pernoctant.

[2] Beda, Jans.: nimirum quod non simpliciter avaritiae et gulae essent dediti, sed etiam re sacra abuterentur ad suum quaestum vel gulam.

S. 188. Zwei λεπτά = ein Quadrans oder $^1/_4$ As = ein Pfennig. Auch der Talmud rechnet zwei פרוטות = ein קדרינטס. Das Wort wurde wegen der Kleinheit gewählt (Xen. Cyr. 1, 4, 11: τὸ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος). Die Frage, warum die Wittwe zwei λεπτά und nicht einen Quadrans hineinlegte, beantwortet Bengel: quorum unum vidua retinere poterat. Man könnte aber dem noch beifügen, daß durch die Angabe der kleinsten Münze die Armuth der Wittwe angedeutet werden sollte. Der Zusatz ist für Römer, der Satz selbst dem Hergange entsprechend, da λεπτόν keine römische Münze war. Zur Construction ὅ ἐστιν s. Buttm. 111. — V. 43*. πάντων βαλλόντων mehr als alle, welche zu gleicher Zeit hineinwarfen, d. h. verhältnißmäßig nach ihrem Vermögen, da sie ein Pfennig schwerer ankam, als andere große Summen. Der Wille gilt in solchen Verhältnissen für das Werk [1]. — V. 44. ὑστέρησις = das Nachstehen, der Mangel, nur hier und Phil. 4, 11. Es bildet den Gegensatz zu περισσεῦον (1 Kor. 8, 14). βίος = Lebensunterhalt (Luc. 8, 43; 15, 12; 21, 4. 1 Joh. 3, 17).

§ 47.

Die eschatologische Rede.

13, 1—37 (Matth. c. 24. Luc. 21, 5—36).

Dieß ist die einzige größere Rede, welche Marcus ausführlich mittheilt. Dieselbe ist deßhalb in neuerer Zeit als Interpolation einer kleinen Apokalypse betrachtet worden (Mangold-Bleek S. 345 nach Colani; Weizs., Pfleiderer, Keim, Weissenbach). Allein der Grund, warum Marcus gerade diese Rede aufgenommen hat, liegt auf der Hand. Das Leben Jesu hätte keinen würdigen Abschluß, wenn Jesus nicht am Ende seiner Wirksamkeit seinen Jüngern einen Blick in die Zukunft eröffnet hätte, in ihre eigene Zukunft und in die seiner Stiftung. Er steht am Vorabende seines Leidens, des schmachvollen Todes, aber er verzagt nicht nur nicht, nein er sieht und verkündigt den Sieg der Wahrheit über die Lüge, der Gerechtigkeit über die Bosheit voraus [2]. Darin lag für die Jünger ein Trost in der Verfolgung

---

* Der Aor. ἔβαλεν ist durch ℵ A B D L Δ Lachm., Trg. doch zu gut bezeugt, als daß er aus Lucas conformirt sein sollte. Das Perf. βέβληκεν (Mjscl. Tisch.) kann auch emendirt worden sein, weil die Handlung abgeschlossen war.

[1] Victor: ἐμέτρησεν οὐ τὸ βεβλημένον, συνεμέτρησε δὲ τὴν προθυμίαν· ἐκπλήττου τοίνυν τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, ὡς οὐ μεγέθει δωρεῶν ἀποβλέπει, ἀλλὰ τῇ προθυμίᾳ τῆς γνώμης . . . αὕτη τὴν αὐτῆς περιουσίαν προσήγαγεν.

[2] Vgl. die ergreifende Schilderung des Hieronymus zu Zephan. 1, 15: De civitatibus autem munitis et excelsis angulis Judaeae, qui ad solum usque sunt diruti, puto oculorum magis esse quam aurium iudicium: nobis praesertim qui nunc in ista sumus provincia licet videre, licet probare quae scripta sunt. Vix ruinarum parva vestigia in magnis quondam urbibus cernimus. Silo, ubi tabernaculum et arca Testamenti Domini fuit, vix altaris fundamenta monstrantur. Gabaa illa civitas Saulis usque ad fundamenta diruta est . . Rama et Bethoron et reliquae urbes nobiles a Salomone constructae parvi viculi demonstrantur. Legamus Josephum et prophetiam Sophoniae, illius cernemus historiam: et hoc non tantum de captivitate

und für die Gläubigen eine Beruhigung in den vielen Zweifeln, welche das Verhalten der Juden und Heiden gegen das Christenthum hervorzurufen geeignet war. Wenn Marcus wie Matthäus die Zerstörung Jerusalems mit weniger deutlichen Farben zeichnet, so ist darin schwerlich eine Rücksichtnahme auf den jüdischen Theil der Gemeinde zu erkennen (J. Grimm), vielmehr steht er zeitlich den Ereignissen nicht ebenso nah wie Lucas, der die detaillirte Schilderung, wie sie kaum in der prophetischen Rede gestanden haben kann, hinzugefügt hat. Dagegen hat doch Marcus bereits den Zusammenhang zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie etwas gelockert, was wie vieles Andere für seine Zwischenstellung zwischen Matthäus und Lucas spricht. Will man mit Ewald drei Punkte in der Weissagungsrede unterscheiden: 1. was sich wirklich von der einzelnen Entwicklung der großen Sache in der Zukunft voraussagen läßt, 2. was sich nicht voraussagen läßt, 3. die Zusammenfassung des Ganzen im Weltgericht, so beschränkt sich Marcus auf die zwei ersten Punkte und gibt vom zweiten Punkte nur einen Theil. V. 1 bis 13 sind die Vorbereitungen für beide nicht streng auseinander gehaltene Ereignisse; V. 14—20 beziehen sich vorwiegend auf das Verhalten beim Eintritt der Katastrophe in Jerusalem, V. 21—32 auf die Wiederkunft Jesu; V. 33—37 enthalten Ermahnungen zur Wachsamkeit.

V. 1. Ἐκπορευομένου bezieht sich auf 11, 27, ohne daß deßhalb anzunehmen ist, daß Jesus alles an diesem Tage gesprochen habe, denn Marcus hat hier sichtlich eine sachliche Ordnung. εἷς wird neuerdings gewöhnlich von Petrus gedeutet, was nach dem Verhältniß des Marcus zu Petrus nicht unwahrscheinlich ist. Doch bleibt es auffallend, daß Marcus V. 3 und 4 die bevorzugten Jünger nennt. Die Angabe des Matth., daß die Jünger dem Herrn die Gebäude des Tempels zeigten, hat schon Euthymius nach alten Vorgängen dadurch mit Marcus und Lucas vereinigt, daß er auf jene allgemeine Handlung eine Besprechung einzelner Jünger unter sich folgen läßt (Lucas), deren Resultat einer Jesu vorträgt (Marcus). Man braucht aber nicht einmal so weit zu gehen, da Marcus wie auch sonst specialisirt. Es ist von vornherein anzunehmen, daß in solchen Fällen einer den Sprecher machte. ποταπός ist eine spätere Form für ποδαπός = von welcher Beschaffenheit[1], was für? Marcus hebt malerisch die Steine besonders hervor, die

---

dicendum est, sed usque ad praesentem diem, perfidi coloni post interfectionem servorum, et ad extremum Filii Dei, excepto planctu, prohibentur ingredi Jerusalem, et ut ruinam suae eis flere liceat civitatis, pretio redimunt, ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrimas suas: et ne fletus quidem eis gratuitus sit. Videas in die quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas, et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum, et patibulo Domini coruscante, ac radiante ἀναστάσει eius, de Oliveti monte quoque crucis fulgente vexillo, plangere ruinas templi sui populum miserum, et tamen non esse miserabilem, adhuc fletus in genis et livida brachia, et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat; et dubitat aliquis, cum haec videat, de die tribulationis et angustiae, de die calamitatis et miseriae, de die tenebrarum et caliginis, de die nebulae et turbinis, de die tubae et clangoris?

[1] Ποδαπός wird abgeleitet von ἐκ ποίου δαπέδου = aus welcher Gegend oder von ποῦ ἀπό mit eingeschobenem δ, wie bei prodire, prodesse (vgl. Pass. 2, 969. W. Grimm

auch von Josephus als prachtvoll geschildert werden[1]. — V. 2.* βλέπεις ist als Frage aufzufassen, durch welche auch Jesus seinerseits die Aufmerksamkeit erregen will, um die unerwartete Antwort desto stärker hervortreten zu lassen. οὐ μή steht auch in den Relativ- und Objectivsätzen mit ὅτι zur Verstärkung der Negation (Winer 56, 3, 473. Buttm. 183. 188 f.). Der Grundgedanke ist: kein Stein bleibt auf dem andern, wenn aber einer anfänglich auf seinem Platze bliebe, so wird er zuletzt doch zerstört werden. Deßhalb bemerken die Exegeten (Chrys., Euthym., Theophyl. u. a.) gegen den Einwand, daß diese Weissagung nicht wörtlich in Erfüllung gegangen sei, was von den Römern verschont wurde, sei später zerstört und zu andern Bauten verwendet worden oder werde es noch. Es ist aber klar, wie auch Chrys. an erster Stelle erklärt, daß eine buchstäbliche Erfüllung nicht nothwendig ist. Auf die dadurch angedeutete καταλυσις τῆς νομικῆς λατρείας weist schon Victor hin. — V. 3.** καθῆσθαι εἰς wie ἥξειν, καθίζεσθαι nach bekannter Verwechslung der Vorstellung von Ruhe und Bewegung (Buttm. 286), doch tritt hier die Bewegung noch hervor (Winer 50, 4, 386. Kühn. 554. Anm. 3. Thuk. 1, 24; 3, 75). Marcus ist ausführlicher in der Bestimmung der Localität (κατέναντι τοῦ ἱεροῦ) und der fragenden Jünger. Daß er durch κατ' ἰδίαν des Matth. zu κατέναντι veranlaßt worden sei (Strauß, Baur, de W.) ist allerdings eine Probe des großen Unrechts, welches man dem Marcus als vermeintlichem Compilator anthut (Weiß), und auch die Erklärung der Namen aus κατ' ἰδίαν (Saun. 140) würde einen curiosen Schriftsteller voraussetzen. Vielmehr will Marcus diese Dinge hervorheben, um die Scene anschaulicher zu machen und die Hauptjünger auszuzeichnen (3, 16. 17; 5, 37; 9, 2), und kann es auch thun, ob er das Matthäusevangelium kennt oder nicht. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß bloß diese vier Jünger zugegen waren, denn wenn auch nicht alle mit nach Bethanien hinausgegangen sein sollten (Schegg), so haben sie ihn sicher begleitet, wahrscheinlich wollten sie aber nicht ohne Jesus in Jerusalem zurückbleiben. — V. 4. εἰπόν, nicht εἶπον ist dieser Imper. Aor. I. εἶπα im N. T. zu accentuiren, obwohl es den Vorschriften der alten Grammatiker entgegen ist (Winer 6, 50. Buttm. 49 f.). Derselbe kommt, wenn auch selten, bei den Attikern vor (Krüg. 40, 168. Bäuml. § 240 S. 139 lassen beide Formen gelten). ταῦτα

---

370), wofür dann später ποταπός geschrieben worden sei in der Bedeutung ποῖος, welche ποδαπός auch bei späteren Attikern hatte. Schegg erklärt ποταπός für die ältere Form, welche durch Erweichung in ποδαπός überging, wie aput in apud. Gegen Curtius (2, 114; Grundz. 3. A. S. 489) bemerkt er nicht ohne Grund, daß er zwar ποταπός der späteren Gräcität des Dion. Hal., Jos., Philo zuschreibe, aber unter der Rubrik „Erweichung" aufführe. Allein wenn auch die Analogie dafür ist, so sprechen doch die Zeugen dagegen.

[1] Antt. 15, 11, 3: ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς ἐκ λίθων μὲν λευκῶν τε καὶ κρατερῶν, τὸ μέγεθος ἑκάστων περὶ πέντε καὶ εἴκοσι πηχῶν ἐπὶ μῆκος, ὀκτὼ δὲ ὕψος, εὖρος δὲ περὶ δώδεκα. Noch jetzt finden sich Reste (Rob. 2, 62. Schegg 1, 292).

* Ἀποκριθείς fehlt ℵ B L Tisch., Trg. ἐπὶ λίθον könnte gerade so aus Matth., als ἐπὶ λίθῳ der Rec. aus Lucas sein, aber ist durch ℵ B L Δ Tisch., Trg. bezeugt. Der Accus. entspricht dem Usus des N. T. (Win. 49, 380. Buttm. 290).

** Der Plur. ἐπηρώτων (A D Δ Lachm.) ist aus den folgenden Subjecten corrigirt, ἐπηρώτα ℵ B L Tisch., Trg.

bezieht sich auf das Vorhergehende und erhält in ταῦτα πάντα eine Steigerung wie ἔσται in μέλλῃ συντελεῖσθαι. Der Plural ταῦτα ist durch die verschiedenen Acte des Ereignisses veranlaßt. συν bei τελεῖσθαι kann nicht auf die gänzliche Zerstörung Jerusalems, sondern muß auf die Vollendung der Dinge bezogen werden (Ew., Kloſt.), welche den Jüngern eng mit ersterer verbunden war. Deßhalb ist auch bei Marcus eine Doppelfrage anzunehmen. Matthäus hält die συντέλεια und παρουσία auseinander, weil jene mit der Parusie eintritt. Würde dadurch die Pointe der folgenden Auseinandersetzung vorweggenommen (Weiß), so wäre nicht eine andere Erklärung des Wortes, sondern eine Veränderung der vom Evangelisten herstammenden Form angezeigt. Als Vollendung „einer ganzen Reihe von entscheidenden Ereignissen" kann den Jüngern συντ. doch nur erscheinen, wenn mit dieser Vollendung etwas Besonderes eintritt. Zu τί τὸ σημεῖον ist ἔσται zu ergänzen. Die gewöhnliche Auslassung der Copula beschränkt sich zwar auf das Präsens (Schegg), aber wenn der Zusammenhang das Futurum an die Hand gibt, kann es gleichfalls ausgelassen werden (Win. 64, 2, 546). — V. 5.* Zur Erklärung s. Matth. S. 478. Jesus fängt, statt direct zu antworten, seine Rede mit einer Warnung an, die doppelt begründet wird: durch das Auftreten von Verführern und feindlichen Gewalten. — V. 6.** ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου = auf Grund meines Namens, wofür die Griechen lieber ἐπί c. Gen. setzen (Buttm. 290. Winer 48, 367. Krüg. 68, 41, 8). Daraus ergibt sich leicht, was zu ἐγώ εἰμι zu ergänzen ist (vgl. Matth. 25, 5). Die Verführer sagen, sie seien der Messias [1]. Aber doch ist auch der griechische Text bedeutungsvoller, als der Wortlaut anzuzeigen scheint. Denn obwohl die Rede Jesu durch die Voraussage der Zerstörung des Tempels veranlaßt wurde, so bezieht sich dieselbe doch zugleich auf das Ende der Welt. Die größte Gefahr für die Gläubigen wird aber dann nicht darin bestehen, daß die Verführer bloß sagen, sie seien der Messias, sondern sie seien der wiedererschienene Messias, denn die erste Erscheinung steht ihnen ja fest. Anders verhält es sich aber vor der Zerstörung Jerusalems. Da war die Gefahr wirklich vorhanden, daß manche Judenchristen durch die fanatischen Juden, welche die nationalen Leidenschaften entzündeten, in ihrem Glauben an den Messias Jesus wieder wankend gemacht oder über die Wiederkunft Jesu in falsche Hoffnungen eingewiegt wurden. — V. 7. θροέω vom Stamme θρε, θρέομαι lasse ertönen, θρόος Lärm, θρῆνος Wehklage (Curt. Grdz. S. 342) heißt bei den Griechen: Geräusch, Lärm machen, ertönen lassen. Daher Schegg: lärmet nicht. Aber dieß paßt durchaus nicht in den Zusammenhang und da Cant. 5, 4 θροεῖσθαι = erzittern, erbeben gebraucht ist, so muß man mit Paſſ., W. Grimm und allen Neueren: verwirren oder erschrecken erklären: laßt euch nicht erschrecken [2].

---

* Ἀποκριθείς (A D Δ Lachm.) ist wieder zu streichen und αὐτοῖς hinter λέγειν zu stellen (ℵ B L Verss. Tisch., Trg.).

** Γάρ (A D Δ Verss. Lachm., Trg.) ist aus den Parallelen.

[1] Nur vom lateinischen Texte aus konnte Erasmus eine doppelte Erklärung für möglich halten: dicentes ego sum, ut subaudias Christus. Aut dicentes se eum qui ego sum.

[2] Euthym.: μὴ πτοηθῆτέ φησιν ὡς τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τῆς ἀκαταστασίας καὶ ταραχῆς διακοπησομένου.

τέλος kann das Ende der Drangsale (Mey.) oder das Ende schlechthin, das Weltende (Lange, Bleek, Weiß) bezeichnen. Gegen ersteres spricht der Umstand, daß die Leiden kaum erst berührt sind und die genannten Ereignisse mehr als Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems und des Weltendes genannt werden. Insofern aber diese damit auch als langanhaltend dargestellt werden, gilt auch für sie, daß ihr Ende noch nicht da ist. Euthym. bezieht τέλος auf die Zerstörung Jerusalems[1], führt aber die bessere Erklärung des Chrys. (und Hieron.) von der συντέλεια noch an. Das Folgende ist aber nicht eine Erklärung zu δεῖ γενέσθαι = es muß geschehen, d. h. es müssen Kriege kommen, denn es wird Volk gegen Volk aufstehen. Dabei wäre οὔπω τὸ τέλος ignorirt. Auch kann δεῖ . . τέλος nicht eine Parenthese sein (Klost.), welche die positive, dem οὐ θροεῖσθαι zu Grunde liegende Maxime ausspricht, denn man darf zu ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος nicht δεῖ γενέσθαι ergänzen[2]. Vielmehr muß nach der Regel ἐστί ergänzt werden. δεῖ γὰρ γενέσθαι ist die Begründung zu μὴ θροεῖσθε. Weil es unabweisbar und vorausgesagt ist, so dürfen sie sich nicht erschrecken lassen. ἀλλ' οὔπω u. s. w. führt den Gedanken von den Vorboten der Geburtswehen zu diesen selbst weiter. — V. 8.* Behält man ταραχαί bei, so darf man es doch nicht nach Lucas erklären: φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται (21, 11), sondern allgemein = Verwirrungen, wie häufig specielle Aufzählungen mit einem allgemeinen zusammenfassenden Ausdrucke schließen. — V. 9. ἀρχὴ ὠδ. muß trotz der starken Bezeugung (ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.) als eine Conformation nach Matth. gelten, aus dem auch die Voranstellung des ταῦτα in Minusk. stammt. Der Plural ἀρχαί ist ohnedieß schwieriger: Anfänge der Wehen.

V. 9 b. Das Jüngerschicksal. Marcus schließt sich hier enger an die von ihm übergangene Jüngerinstruction Matth. 10, 17 ff. als an die Parallele an. βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς = sehet ihr auf euch selbst (2 Joh. 8. Gal. 6, 1). Das Schicksal in jener Zeit (de W., Bleek) kann nur insofern gemeint sein, als das Verhalten (Weiß, Keil) damit zusammenhängt. Die bisherigen Versuchungen waren nur geistiger Art (V. 5, 6) oder allgemeinen Charakters (V. 7—9), nun kommen aber körperliche Bedrängnisse, welche die Jünger

---

[1] Εἴτουν, ὁ ὄλεθρος αὐτῶν sc. τοῦ ναοῦ καὶ τῆς πόλεως. Beda: sed his adventantibus apostoli ne terreantur, ne Jerosolymam, Judaeamque deserant, admonentur, quia videlicet statim finis, quae (? qui) quadragesimum potius differenda (us) sit annum, i. e. desolatio provinciae ultimumque urbis ac templi sequatur excidium. Jansen.

[2] Die Begründung der Mahnung, sich durch die Aufregung der Welt über Kriegserschütterung nicht zu unruhiger Hast fortreißen zu lassen, durch den Hinweis darauf, daß der Weltlauf auch in Zukunft wie bisher durch gewaltsame Erschütterungen hier und da mannigfaltig werde unterbrochen werden (Klost.), hat schon Chrys. zurückgewiesen: πολέμους δὲ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις λέγει· οὐ γὰρ δὴ τοὺς ἔξωθεν καὶ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης· τί γὰρ ἔμελεν αὐτῶν; ἄλλως δὲ οὐδὲ καινόν τι ἔμελλεν ἐρεῖν, εἰ τὰ τῆς οἰκουμένης ἔλεγε πάθη τὰ ἀεὶ συμβαίνοντα· καὶ γὰρ καὶ πρὸ τούτου ἦσαν πόλεμοι καὶ ταραχαὶ καὶ μάχαι. Jans.

* Καί vor ἔσονται ist nach ℵ B D L Tisch., Trg. zu streichen. Die Rec. hat nach λιμοί noch καὶ ταραχαί (A Mjsc. Sah. Syr. Orig., Fritzsche, Mey., Weiß). Die Parallelen haben es nicht, aber doch konnte es aus dem folgenden ἀρχή (ἀρχαί) gebildet, freilich auch ausgelassen werden (Schegg).

vor allen anderen zu den allgemeinen Leiden hin noch treffen werden. Sie sollen sich also durch die allgemeinen Weltereignisse nicht so in Anspruch nehmen lassen, daß sie für die ihnen besonders drohenden Gefahren blind sind. Jene können ihnen vielmehr zur Ermunterung und zum Troste gereichen (Euthym., Theophyl. u. a.). Da aber in den genannten Beispielen mit ἵνα μή fortgefahren wird, so kann man auch hier übersetzen: sehet euch vor (Ew., W. Grimm; Euthym.: φυλάττετε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῆς τότε ἀπάτης). ὑμεῖς ἑαυτούς = ihr euch selbst soll nur den Gegensatz zur allgemeinen Lage der Menschen jener Zeit hervorheben, aber nicht das Hüten vor sich selbst von dem vor anderen unterscheiden [1]. Denn vor sich selbst hüten im Sinne von: wachsam sein, um nicht in Versuchung zu fallen (Schegg) gilt bei V. 5 und 6 ebenso. Daraus erklärt sich auch die Einschiebung des γάρ nach παραδώσουσιν [2]. εἰς συναγωγάς ist mit δαρήσεσθε zu verbinden und als constructio praegnans zu deuten (1, 39. Buttm. 287), denn sie wurden von den Juden nicht unter Geißelhieben in die Synagogen geführt, sondern in den Synagogen von dem Synagogendiener (ὑπηρέτης) gegeißelt (Matth. 10, 17. Apg. 22, 19). Diese Construction ging hier um so eher an, als παραδώσουσιν nachwirkt: παραδοθέντες δαρήσεσθε (vgl. Luc. 21, 12). Schon die Vulgata hat so verbunden und ihr folgen die lateinischen Exegeten, auch Grotius, Bl., Ew., Kloſt., Volkm., Tisch., Weiß u. a.; bei der Verbindung des εἰς συναγωγάς mit συνέδρια (Rec. und die meisten protestantischen Exegeten von Luther bis Meyer) wäre auch die Wiederholung der Präposition auffallend. Zu εἰς μαρτύριον vgl. Matth. 10, 17 S. 295 und 480. — V. 10 steht bei Matth. 24, 14 erst am Schlusse und in Verbindung mit ὁ δὲ ὑπομ. εἰς τέλος (V. 13), ist Näherbestimmung des τέλος. Da der Inhalt in der That ein weiteres Zeichen für die Parusie ist, so ist bei Marcus der Zusammenhang dadurch unterbrochen, denn man erwartet auf die Voraussage der Verfolgungen sogleich die Anweisung über das Verhalten bei derselben [3]. Doch kann der Vers im Zusammenhange des Marcus auch anders gefaßt werden, indem entweder die Verkündigung an alle Völker als beabsichtigte Folge der Verfolgungen angesehen (de W., Bl., Volkm., Kloſt.) oder in Verbindung mit dem Folgenden als Ermunterung der vorhergehenden Ermahnung zur Seite gestellt wird (Schegg). Letzteres würde zu V. 11 passen, aber nicht zu V. 12 und 13 a. Deßhalb ist V. 10 mit Bezug auf εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (Matth.

---

[1] Jans.: consentiunt quidem graeci codices, verum mutanda erat hoc loco graeci sermonis figura: cavete vobis ipsis. Neque vero est otiosa pronominis additio, quo discernantur discipuli a ceteris. Et haud scio an scriptum fuerit a Marco ἑαυτοῖς (Δ αὐτούς, ℵ* k übergeht es, D Arm. Min. lassen den Zusatz nach Matth. aus).

[2] ℵ A Δ Vulg. Syr. Lachm., Rec.; Trg. [ ].

[3] De W., Bleek, Köstlin, Patrizzi: eius materies cum materie proximorum versuum minime cohaeret, immo hanc interrumpit. Das weitere Bedenken, als ob dieß geschehen sein müßte, ehe die Leiden eintreten, rührt von einer falschen Beziehung des πρῶτον auf V. 9 her. „Statt dessen sieht aber jeder, daß dieser Satz aus dem Gesichtspunkte der ganzen Rede sich dahin näher erklärt, vor dem Ende müsse diese Verkündigung geschehen sein" (Kloſt. S. 249). Daraus schließt Kloſt., daß dieß ein bekanntes Wort sein mußte, das allgemein als Axiom galt. Damit stimme, daß dem späteren kirchlichen Sprachgebrauche entsprechend εὐαγγ. ohne Näherbestimmung gebraucht sei, was nach 1, 1 nur dem Marcus unter den Evangelisten möglich sei.

10, 17: καὶ τοῖς ἔθνεσιν, woraus Weiß V. 10 herausbilden läßt) von der durch die Verfolgungen nicht nur nicht gehemmten, sondern vielmehr beförderten Missionsthätigkeit bei den Heiden zu verstehen, welche dem Marcus besonders wichtig ist (Hilgf.). Dieser göttliche Zweck verlangt eine um so größere Vorsicht: βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς. Zu πρῶτον folgt kein ἔπειτα also zuerst = zuvor. Die Beschränkung auf die Zerstörung Jerusalems (Jans.) ist aber deßhalb doch nicht gerechtfertigt. — V. 11.* Jesus zeigt, warum die Verfolgung nicht nur der Predigt nicht schädlich, sondern sogar nützlich sein werde; der heilige Geist wird für die Verfolgten sprechen und so ein Zeugniß für ihre Sache ablegen [1]. προμεριμνάω = vorher sorgen, nur hier und Clemens Alex. (Strom. 4, 9, 595) [2]. Der Grundgedanke bei allen solchen Wörtern ist gedenken, nicht theilen, μερίζειν, wie ich zu Matth. 6, 25 S. 227 mit anderen annahm. — V. 12** f. Nachdem nun die Jünger zur geduldigen Ertragung der Leiden ermuntert sind, gibt Jesus eine nähere Erklärung des παραδιδόναι, durch welche die Schwere des Leidens noch beträchtlich erhöht wird. Daran schließt sich V. 13 die Aussicht auf die endliche Rettung als Trostwort an, wie V. 10 und 11 dem V. 9 angereiht sind.

V. 14.*** Marcus geht jetzt mit Matthäus zur Schilderung der Katastrophe in Judäa über, welche ein Gegenbild zu dem den Jüngern vorausgesagten Schicksal bildet, aber gegen den Schluß in die Vorausfage der Parusie übergeht, obwohl bei Marcus, und noch mehr bei Lucas, beide Ereignisse besser auseinander gehalten sind als bei Matth. Wenn auch die Jünger dem Hasse der Welt ausgesetzt sind, so wird den Juden daraus doch kein Vortheil erwachsen, denn das Schicksal derselben ist ein für allemal besiegelt, das Evangelium aber muß zum Siege gelangen (Victor). ἑστηκότα kann nur als Accus. mascul. genommen werden und ist ad sensum construirt, was Tisch. noch in der ed. 7 durch die alte Erklärung des βδέλυγμα von der Bildsäule des Eroberers [3] rechtfertigt und auch Klostermann (S. 253) mit Bezug auf 2 Thess. 2 von einem concreten Einzelnen, einem Menschen, einer Person deutet. Schegg erklärt sich mit Recht dagegen, verwirft aber mit Unrecht deßhalb die Lesart ἑστηκότα, denn nach 9, 20. 26 ist es nicht besonders gewagt, wenn man dem Marcus eine solche constructio ad sensum zuschreibt und das Masculinum begreift sich auch daraus, daß die in das Heiligthum

---

* Ὅταν δέ ist aus Matth. 10, 19 für καὶ ὅταν (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.). μηδὲ μελετᾶτε (A Δ Syr.) scheint nach Luc. 12, 14 gebildet und interpolirt zu sein.

[1] Victor: ταῦτα ἐπήγαγεν, ἵνα μὴ νομίσωσι τὰ εἰρημένα κωλυτικὰ τοῦ κηρύγματος εἶναι, wozu freilich die Motivirung: πρὸ γὰρ τῆς ἁλώσεως τὸ εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη nicht recht paßt. Auch das Folgende ist aus Chrys. nach Matthäus genommen. Euthym.

[2] Μεριμνάω von μέριμνα, μερ, μαρ. Skt. smar, smar-â-mi, memini, desidero. Curt. S. 308.

** Lies καὶ παραδ. (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.)für παρ. δέ.

*** Τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου (A Δ Syr. Aeth.) ist aus Matth. ἑστός (A Δ; ἑστώς K M) ist gleichfalls aus Matth., ἑστηκός D Correctur, ἑστηκότα (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.).

[3] Chrys. (75, 2): βδέλυγμα δὲ τὸν ἀνδριάντα τοῦ τότε τὴν πόλιν ἑλόντος, φησί, ὃν ὁ ἐρημώσας τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν ἔστησεν ἔνδον. Vict.: τινὲς δὲ τὸν ἀνδριάντα τοῦ τότε τὴν πόλιν ἑλόντος· ὃ καὶ μάλιστά μοι ὀρκεῖ λόγον ἔχειν· βδέλυγμα γὰρ πᾶν εἴδωλον ἐλέγετο καὶ πᾶν ἐκτύπωμα.

eindringenden Soldaten gemeint sind: βδέλυγμά τινές φασι τοὺς στρατιώτας τοὺς εἰσελθόντας τῷ ἱερῷ (Vict.). Dagegen ist die Deutung der ἐρήμωσις von der Zeit nach der Auferstehung (wahrscheinlich wegen Matth. 23, 38) und von der Entweihung Jerusalems durch Einführung der Kaiserbilder auf den Feldzeichen durch Pilatus (Jos. Antt. 18, 3, 1. B. J. 2, 9, 2—3) unrichtig, darf aber immerhin dafür erwähnt werden, daß der Greuel der Verwüstung schon in dem Eindringen der Soldaten in die Stadt und den Tempel erkannt werden kann[1]. ὅπου οὐ δεῖ = wo er nicht sein soll ist eine schöne Umschreibung des ἐν τόπῳ ἁγίῳ Matth. 24, 15, welche den für Heidenchristen schreibenden Judenchristen verräth. Ihm ist Jerusalem die Stadt Jahve's, aber eine solche Bezeichnung konnte bei Heidenchristen Mißverständnisse veranlassen. Godet (Études bibl. 1874. II. sér. p. 23) gebraucht das ὁ ἀναγ. νοείτω (Matth. 24, 15) zur Zeitbestimmung, indem er es als Zusatz des Evangelisten betrachtet. Sicher kann sich hier ἀναγ. nicht auf Daniel beziehen, aber ebenso wenig eine Mahnung für römische Leser enthalten, also bloß von Jesus herstammen. Dadurch wird die Feierlichkeit der Voraussage erhöht. — V. 15.* Vgl. Matth. S. 482. τί ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ ist eine Erläuterung des τὰ ἐκ τῆς οἰκ. bei Matth. — V. 16.** ὁ εἰς τὸν ἀγρόν ist nach 2, 1. Joh. 1, 18; Apg. 8, 40; 18, 21 u. a. durch die Ergänzung des ὤν richtig erklärt, ἐλθών wäre nicht ausgelassen worden. τὸ ὀπίσω steht auch bei den Griechen (Herod. 1, 207. 8, 108) = zurück, nach hinten (φεύγειν) und ebenso εἰς τοὐπίσω (Plat. Phädr. p. 254 B al.). Daher ist εἰς τὰ ὀπίσω = zurück, wofür Matth. einfach ὀπίσω hat. — V. 18.*** Zu γένηται ist ein allgemeines Subject: dieß zu ergänzen (Klost. τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρ.). μηδὲ σαββάτῳ Matth. 24, 20 hat Marcus mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser ausgelassen[2]. — V. 19. Statt der Trübsal sind die Tage genannt, in welchen dieselbe herrschen wird, wie auch wir von bösen Tagen und Zeiten reden (vgl. Am. 5, 20). Zu οἷα οὐ γέγ. vgl. Plato Rep. 6. p. 492 E:

---

[1] Weil aber dieser Greuel den Christen ein Zeichen zur Flucht sein soll, welche nach der Umschließung der Stadt nicht mehr möglich war, so glaubt Wieseler (Zur Geschichte der neutestamentlichen Schriften. 1880 S. 164 Anm. 1), daß das „götzendienerische Concretum", welches nach Daniel und 1 Makkabäer jedenfalls unter βδέλυγμα zu verstehen sei, am natürlichsten von den götzendienerischen Adlern und Kaiserbüsten an den Fahnen des Jerusalem bereits belagernden Heeres verstanden wird.

* Da Matth. kein δέ hat, so erklärt sich die Auslassung des δέ nach ὁ in B Sah. Cop. Lachm. (Trg. [ ]), obwohl sonst δέ Emendation ist. εἰς τὴν οἰκίαν (A D Δ Trg.; Lachm. [ ]) ist Ergänzung. εἰσελθέτω ist mit B beizubehalten, weil εἰσελθάτω (ℵ A D L Δ Tisch., Trg.) dem καταβάτω conformirt sein wird.

** Ὤν hinter ἀγρόν (A Vulg. Syr.) ist Ergänzung.

*** Ἡ φυγὴ ὑμῶν ist aus Matth. Lies ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος.

[2] Zu meiner Erklärung dieses Zusatzes S. 482 füge ich noch eine Stelle aus Fr. Lucas ad l. bei: ceterum non vult Christus suos docere, ut sabbatum posthac observent, multoque minus ut existiment se ea sabbati religione obstringi, quae non permittat procul fugere, etiam vitae necessitate urgente: sed loquitur iuxta opinionem, qua iam imbuti erant, cum ceteris omnibus Judaeis, apostoli ipsius, forte etiam accommodans se infirmitati discipulorum suorum Judaeorum, Judaeam habitantium, quos praesciebat ceremonias non prius facile relicturos, quam templum ipsum reversum esset.

οὔτε γὰρ γέγνεται, οὔτε γέγονεν, οὔτ' οὖν μὴ γένηται. Die Nachstellung des τοιαύτη kommt auch sonst vor (Kühn. 789, 1). ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως vgl. 10, 6. Die Verbindung des Relatives mit dem Verbum coniugatum s. Joh. 17, 26. Ephes. 2, 4. Marc. 10, 38. Winer 32, 2, 211. Die Wiederholung im Relativsatze dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des Hauptgedankens, welcher hier darin liegt, daß Gott als Herr der Schöpfung diese bis jetzt vor solchen Drangsalen bewahrt hat. Ebenso V. 20: ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο. — V. 20. Das Activ ἐκολόβωσεν gegenüber dem Passiv bei Matth. stellt Gott als den Erretter seiner Auserwählten in den Vordergrund. ἄν beim Aorist zeigt an, was schon längst geschehen wäre. Wenn der Herr die Tage nicht abgekürzt hätte (in seinem Rathschlusse), so würde alles Fleisch untergegangen sein (schon jetzt für untergegangen zu betrachten sein) Winer 42, 1, 286.

V. 21.* Weiß hält V. 21—23 für eine Einschaltung des Marcus, welcher ein Spruch aus der zweiten Parusierede der älteren Quelle (Luc. 17, 23 = Matth. 24, 26) zu Grunde liege, ähnlich wie V. 9—13. Die Vermuthung ist aber nicht mehr begründet, als die ganze Anschauung über das Quellenverhältniß. — V. 22.** ἀποπλανάω im N. T. nur noch 1 Tim. 6, 10, aber bei den Griechen. Die Präposition ἀπό bezeichnet das Abwendigmachen von der wahren Erkenntniß = in den Irrthum führen. πρός mit dem Infinitiv hat wie εἰς eine finale Bedeutung (Buttm. 228) und diese hier anzunehmen hindert weder die Parallele bei Matth., noch das εἰ δυνατόν. Sie wirken die Zeichen in der Absicht, selbst (καί) die Auserwählten irre zu führen, wenn es möglich ist. Denn die anderen waren leicht zu täuschen, so daß es sich in der That um dieser willen nicht lohnte, Wunder zu thun. Die enge Beziehung des Ausdruckes zu τέρατα „Wunder zum täuschen", d. i. geeignet zum täuschen (Schegg) ist durch die Construction nicht angezeigt, da πρός nur auf das Verbum bezogen werden kann. — V. 23.*** βλέπετε weist auf V. 5 zurück. Keiner hat eine Entschuldigung, wenn er nach diesen Voraussagen sich dennoch verführen läßt.

V. 24 geht Jesus auf die äußeren, der Parusie unmittelbar vorangehenden Zeichen über. Wie er V. 5. 6 zuerst die geistige Gefahr geschildert, so hat er dieß auch V. 21—23 gethan. ἀλλά dient nicht bloß zur Abbrechung (Meyer, Klost., Weiß u. a.), sondern auch zur Verbindung zweier verschiedenartiger Gedanken oder Sätze (Krüg. 59, 2, 3. 7). Marcus schließt sich mit kleinen Modificationen dem Matthäus an. Eine solche Modification ist die Auslassung des εὐθέως Matth. 24, 29 durch welches, wie durch das gleichfalls übergangene: τότε ἥξει τὸ τέλος V. 15 Mißverständnisse veranlaßt werden

---

* Ἰδού ist aus Matth., ἴδε ℵ B L Tisch., Trg., ἤ vor dem zweiten ἴδε (A D Δ Lachm., Trg.) nach Matth.; B hat καί dafür eingesetzt. Statt πιστεύσητε lies πιστεύετε (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Γάρ aus Matth.; ℵ C Tisch. δέ. ψευδόχριστοι steht zwar auch im Matth., konnte aber per homoiotel. leicht ausfallen und ist durch ℵ A B C L, Verss. Lachm., Tisch., Trg. bezeugt. Dieselben Zeugen lesen δώσουσιν, während D Tisch. ποιήσουσιν haben. Ein Grund für die Ausmerzung des δώσουσιν ist allerdings nicht denkbar. καί vor τοὺς ἐκ. fehlt ℵ B D Tisch.; Trg. [ ].

*** Ἰδού ist aus Matth. (ℵ A C D Δ).

konnten. — V. 25.* αἱ δυνάμεις sind nicht die allgemeinen Himmelskräfte, sondern nach hebr. Anschauung die Gestirne, welche im Vorhergehenden specialisirt sind. Matth. hat den hebr. Ausdruck αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (צְבָא הַשָּׁמַיִם 2 Kön. 17, 16; 23, 4. Jes. 34, 4. Jer. 8, 2). Marcus hat ihn abgeändert in αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς d. weil seine Leser nicht damit vertraut waren [1]. Diesen war bestimmt zu sagen, daß die Mächte am Himmel, d. h. die Gestirne gemeint seien. — V. 26. Hier läßt Marcus das Zeichen des Menschensohnes aus (Meyer, Schegg), während Weiß bei ihm den einfacheren Wortlaut der Quelle finden will. Die Auslassung ist wahrscheinlicher, weil nach der Vernichtung des Himmels das φανήσεται ἐν οὐρανῷ auffallen konnte. — V. 27.** ἀπ' ἄκρου .. οὐρανοῦ = vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Die Erde ist als eine Fläche vorgestellt, welche durch den Horizont begrenzt ist. Die Abwechslung im Ausdrucke macht die Darstellung des Marcus lebhafter, aber der hebraisirende Ausdruck des Matth. ist der Anschauung entsprechender, weil an beiden Enden sich Himmel und Erde zu berühren scheinen [2], also beidemal Himmel oder Erde zu nennen sind. Eine besondere Bedeutung darf nicht darin gesucht werden. — V. 28.*** Die Artikel vor συκῆς und παραβολήν sind generisch zu deuten, wie auch der Singular συκῆς andeutet. Will man aber eine specielle Beziehung annehmen, so ist weniger an das gottgesetzte Vorbild, welches dem Menschen im Naturleben gegeben worden ist (Weiß), als an das besondere Gleichniß zu denken, welches diese Baumart für das Gottesreich enthält (Klost.). — V. 30. Zu γενεὰ αὕτη s. Matth. S. 489. Theodor von Mopsuestia bezieht dieselbe auf die Gottlosen [3]. Gewöhnlich steht bei den Zeitpartikeln ἄν, wenn das Factum der

---

* Statt τοῦ οὐρανοῦ ἐσ. lies ἐσ. ἐκ τοῦ οὐρ. (ℵ A B C Lachm., Tisch., Trg.) und statt ἐκπίπτοντες lies πίπτοντες (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Schegg (2, 123 Anm.) bezeichnet diese Stelle als ein Muster für derartige Beobachtungen. Da die specifisch alttestamentliche oder jüdische Sachbedeutung des Matth. den Heidenchristen ferne lag, trat unwillkürlich, d. i. nach und nach, oder bewußt eine Modificirung ein. Matth. habe die Originalstelle nach ihrem Originalsinne. Man kann sich damit einverstanden erklären, nur darf man daraus keinen Schluß für die Traditionshypothese ziehen. Dieß alles kann auch vom Schriftsteller herrühren.

** Tisch., Trg. streichen αὐτοῦ nach ἀγγέλους (B D L) und nach ἐκλεκτούς (D L) wegen Matth.

[2] Victor: τὸ δὲ ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ διδάσκει ἡμᾶς τὰ αὐτὰ εἶναι τῆς γῆς καὶ οὐρανῶν ἄκρα.

*** Ἤδη ὁ κλ. αὐτῆς (ℵ A B C D L Lachm., Trg.) ist zwar der Conform. nach Matth. verdächtig, aber das auffallende αὐτῆς ἤδη ὁ κλ. (Δ Rec. Tisch.) ist doch zu wenig bezeugt. Man erkennt keinen Grund für diesen Nachdruck (anders 7, 19). Aus demselben Grunde müßte man auch γινώσκεται (ℵ B³ L Δ) lesen, das Fritzsche auch vorzieht, um eine Tautologie mit V. 29 zu vermeiden. ἐκφυῇ lesen spätere Mjsk., It. Vulg., Sah. Syr., Lachm., Trg.; ἐκφύῃ wenige Mjsk., einzelne lat. Codd., Cop., Syr., Aeth., Tisch. Da φύλλα nachsteht, so ist letztere Lesart wahrscheinlicher.

[3] Cat. Cram. I, 414: ἄλλος δέ φησι, γενεὰν λέγειν αὐτὸν πονηράν, τῷ τρόπῳ καὶ οὐ τοῖς προσώποις· διδάσκων ὅτι παρόντων καὶ ὁρώντων τῶν ἀσεβῶν καὶ χριστοκτόνων δείξει τὴν ἀπ' οὐρανοῦ δόξαν αὐτοῦ, ὥστε πληρωθῆναι τό „ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Klostermann verwahrt sich (S. 261) gegen die jedesmalige Beziehung auf die Zeitgenossenschaft Jesu. Die Worte drücken überall die Identität, den Gegensatz von דּוֹר אַחֵר (Richt. 2, 10) aus, und die Andersartigkeit, welche ausgeschlossen werde, bemesse sich nach dem

Zukunft nur ein (objectiv) mögliches ist, das jedoch unter gewissen Umständen als wirklich eintreten sollend gedacht wird (Winer 41, 3, 279). Selbst in der mustergiltigen Prosa steht der Conjunctiv ohne ἄν, wenn der Gedanke gar nicht problematisch vorgestellt wird. Dieß ist namentlich bei πρίν und μέχρι (οὗ) der Fall (Krüg. 54, 17, 3). — V. 31* f. S. Matth. S. 489. Da auch bei Matth. die Lesart οὐδὲ ὁ υἱός stark bezeugt ist und jedenfalls derselbe Gedanke der Beweisführung zu Grunde liegt, so ist dieß als die ursprüngliche Lesart zu betrachten, denn die Weglassung in späterer Zeit erklärt sich leicht aus der Rücksicht auf die die Gottheit Jesu leugnenden späteren Judenchristen[1]. Die andere Frage, in welchem Sinne das Wort Sohn zu verstehen sei, berührt aber nicht erst Fr. Lucas (Schegg), sondern schon Origenes, der darunter die menschliche Natur vor der Erlösung im Unterschiede von der göttlichen versteht. Von letzterer gelte: nemo novit patrem nisi filius etc. „Forsitan autem et quod ait nescire se diem consummationis et horam, ante dispensationem suam dixit, quia nemo scit etc." Doch gefällt ihm eine andere Erklärung nach 1 Kor. 15, 24 besser. Dieselbe Erklärung von Christus als Menschen zur Zeit seines Erdenwandels wird von Cyrill. Alex. (thesaur. 9, 4) und Gregor (ep. 8, 42) gegeben, von Euthym. und Theoph. erwähnt, aber verworfen, und von Jansen (124 p. 852) ausführlich besprochen. Er hält beide Ansichten von der Entwicklung der menschlichen Natur streng auseinander. Nach der einen, die eine scientia infusa ab initio suae conceptionis postulirt, müßte man annehmen, daß Jesus den Tag nicht gewußt habe cognitione et scientia naturali aut scientia acquisita, nach der andern, welche in Jesus einen wirklichen Fortschritt in der Weisheit (Luc. 2, 52) statuirt, hätte Christus quatenus homo den Tag des Gerichtes noch nicht vollkommen gewußt, als er diese Worte sprach, während er ihn nach der Auferstehung und Himmelfahrt kannte. Er selbst schließt sich der seit den Vätern allgemeinen Erklärung an. Diese macht keinen Unterschied, sondern bezieht den Ausspruch auf das nicht mittheilbare Wissen. Im Zusammenhange des Marcus ist dieselbe geradezu nothwendig, weil V. 33 ganz bestimmt der Grund angegeben ist, warum Jesus den Tag nicht offenbart. Die Berufung Reischl's auf die Catene habe ich schon Matth. S. 489 berührt. Sie ist nicht nur kein Beweis für die von Reischl vertretene, auch von Schegg nach Fr. Lucas vertheidigte These, sondern vielmehr eine Widerlegung derselben. Reischl hat zwei disparate Stücke einfach zusammen genommen, denn die Worte: „das ewige Wort, welches nach dem Willen des Vaters die Weltalter (Aeonen) schuf, kennt auch deren Zeiten; weil es die

---

Standpunkte des Redenden. Danach sage V. 30 eigentlich, was vorher gleichnißweise gesagt war, daß nämlich dasselbe Geschlecht, das die größte Entfaltung der Sünde erleben wird, auch der V. 26 beschriebenen Thatsache Augenzeuge sein wird.

* Μή vor παρελ. ist zu streichen (B D Trg.), παρέλθωσιν (A C D Δ Lachm.) ist aus Matth, doch könnte παρελεύσονται (ℵ B L Tisch., Trg.) nach dem vorangehenden παρελεύσεται gebildet sein (Mey.); ℵ B D Rec. Lachm., Tisch., Trg. lesen auch dort παρελεύσονται.

[1] Ambrosius (de fide 5, 8) schreibt umgekehrt die Interpolation den Arianern zu: veteres graeci codices non habent quod nec filius scit. Sed non mirum, si et hoc falsarunt qui scripturas interpolavere divinas.

Zeit kennt, kennt es auch jenen Tag" sind aus Chrysostomus[1], der aber von einem nicht mittheilbaren Wissen spricht und die menschliche Natur ganz aus dem Spiele läßt. Deßhalb ist das „aber einzig nur in der Tiefe des göttlichen Seins" gar nicht im Contexte, denn dieß ist selbstverständlich, hätte aber bloß einen Werth, wenn der Gegensatz zum menschlichen Wissen hervorgehoben wäre. Die weiteren Worte: „auch der Sohn weiß nicht, außer sofern er im Vater ist, und wüßte es nicht der Vater, dann auch nicht der Sohn" ist eine ungenaue Uebersetzung des von den Catenen zu den späteren Griechen (Euthym.) übergangenen Satzes: wenn es der Vater nicht weiß, so weiß es auch der Sohn nicht, aber da es der Vater weiß, so natürlich auch der Sohn, die Weisheit des Vaters, welche alles hat, was des Vaters ist, nur das Vatersein ausgenommen[2]. Die ganze Erklärung beruht demgemäß auf einer anderen Auffassung des εἰ μή = wenn nicht statt außer, gegen die man trotz dieser griechischen Exegeten gerechte Bedenken erheben kann, zumal da bei den gleichgestellten Engeln die Consequenz dieselbe Folgerung verlangte. Weil sonst in den synoptischen Evangelien Jesus als Menschensohn bezeichnet wird, so muß man allerdings in υἱός ein Verhältniß zum Vater, nicht zu den Menschen annehmen (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22). Dieses muß aber hier nicht darin liegen, daß er seiner menschlichen Natur nach geringer ist als der Vater, sondern kann darin gesucht werden, daß die Bestimmung des Weltendes nicht dem Sohne eignet, er also, obwohl er davon weiß, doch nicht berechtigt ist, dasselbe zu offenbaren. Darauf kommen schließlich auch die andern von Schegg mitgetheilten Erklärungsversuche hinaus. Wenn Weinhart sagt: „Christus weiß alles, auch die Zeit des Weltendes, aber er weiß sie nicht als Mensch und darum auch nicht auf mittheilbare Weise", so kann dieß nur nach obiger Erklärung verständlich sein. Denn kann die menschliche Erkenntnißkraft in Christus, weil sie endlich ist, nicht den ganzen Inhalt des unendlichen göttlichen Wissens in sich aufnehmen, so folgt daraus nicht, daß nur das mitgetheilt wird, was sie aufnehmen kann, sonst hätten wir ja keine göttliche, sondern eine menschliche Offenbarung. Warum sollte der Tag des Weltgerichtes weniger mittheilbar sein, als die Lehre von der Gottheit Jesu, der Menschwerdung, dem letzten Gerichte u. s. w. Ich kann daher nur mit Chrysost. sagen: ἀλλὰ τὸ μὲν πῶς δεῖ κρίνειν, οἶδε, καὶ τὰ ἑκάστου ἀπόρρητα ἐπίσταται· ὃ δὲ πολλῷ τούτων εὐτελέστερον τοῦτο ἔμελλεν ἀγνοεῖν;

V. 33.* Marcus gibt hiermit den Grund an, warum der Tag des Gerichtes nicht geoffenbart wird (Vict.[3]). Dieß begründet Victor schön, indem

---

[1] Hom. 77, 1: ὁ γὰρ τοὺς αἰῶνας ποιήσας, εὔδηλον ὅτι καὶ τοὺς χρόνους· εἰ δὲ τοὺς χρόνους, καὶ τὴν ἡμέραν· πῶς οὖν ἦν ἐποίησεν ἀγνοεῖ; Wörtlich Caten. Cram. I, 416.

[2] Ἔστι δὲ εἰπεῖν καὶ κατὰ Μάρκον ὅτι οὐδὲ ὁ υἱὸς οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ, εἰ μὴ οἶδεν ὁ πατήρ, οὐδὲ ὁ υἱός. ἀλλ' ἐπειδὴ ἐπίσταται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς δηλονότι, ἡ σοφία τοῦ πατρός, ἡ πάντα ἔχουσα τὰ τοῦ πατρός, πλὴν τὸ εἶναι αὐτὸ τοῦτο πατήρ. Dazu bemerkt Euthym.: τὸ δὲ γλαφυρώτερόν ἐστιν οὕτως, ὅτι οὐδὲ ὁ υἱὸς γινώσκει, εἰ μὴ ὁ πατὴρ γινώσκει· ἐπεὶ δὲ γινώσκει ὁ πατήρ, γινώσκει ἄρα καὶ ὁ υἱός.

* Καὶ προσεύχεσθε ist durch ℵ A C L Δ Verss. hinlänglich bezeugt, wird aber von Tisch., Weiß nach B D wegen 14, 38 weggelassen. Trg. [ ].

[3] Zur Motivirung bemerkt er: εἰ γὰρ νῦν ἀγνοοῦντες ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ἡμέραν καὶ εἰδότες ὅτι πολλάκις ἀμύητοι ἀπελεύσονται, φιλονεικοῦσιν εἰς ἐσχάτας ἀναπνοὰς βαπτί-

er auf den Unterschied zwischen οὐκ οἴδατε und οὐκ οἶδα aufmerksam macht. Der Plural οἴδαμεν u. s. w. statt des synkopirten ἴσμεν, ἴστε kommt auch bei den Griechen vor (Krüg. 39, 7). — V. 34. Wie schon V. 33 an den Schluß der Parabel von den zehn Jungfrauen bei Matthäus erinnerte, so haben wir hier eine kurze Zusammenfassung der folgenden Parabel von den Talenten. Sie ist aber so kurz gehalten, daß sie nur als eine Andeutung erscheint und zur Motivirung des γρηγορεῖτε dient. Dieß zeigt sich selbst in dem ὡς, welches wie Matth. 25, 14 ein Anantapodoton ist. Bei Matthäus erklärt sich dasselbe aber doch durch 25, 1: ὁμοιωθήσεται, wornach auch manche ergänzen: es verhält sich wie (Fr. Luc., Fritzsche, de W., Bleek, Patrizzi, Klost.), oder: so befehle auch ich (Meyer, Reischl, Volkm., Weiß). Schegg betrachtet V. 26 als Nachsatz: also wird es mit dem Menschensohne sein[1]. ἀπόδημος verreist, auf Reisen befindlich; im N. T. nur hier und auch bei den Griechen selten (Plut. mor. p. 799 E; sonst ἔκδημος). ἄνθρωπος wird häufig so hinzugesetzt (Matth. 13, 45; 22, 2 u. a.). ἀφείς und δούς sind gleichzeitig und bezeichnen, was der Herr bei seiner Abreise that. ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ = איש כפעלו. Mit καὶ ἐνετείλατο wird noch ein drittes Moment hinzugefügt: auch dem Thürhüter befahl er. Hier ist das Verbum finitum gesetzt, weil in γρηγορεῖν die Spitze der Parabel liegt. ἐξουσία ist die Gewalt über das Haus.

Ueber die specielle Deutung der Parabel finde ich bei den Alten wenig. Daß der ἄνθρωπος ἀπ. Jesus ist, wird natürlich von Anfang an gesagt und Victor findet noch, daß Jesus sich nirgends so offen Herrn nenne. Die ἀποδημία gilt als die Himmelfahrt, das ἔργον als die Beobachtung der Gebote, welche durch den Thürhüter angedeutet ist. Beda und Pseudoisidor nennen den Menschen den in den Himmel erhobenen Leib Christi, das Haus die Kirche, den Thürhüter die Prediger. Etwas allgemeiner allegorisirt Euthymius, indem er den Verstand des Menschen zum Thürhüter macht. Fr. Lucas bezieht diesen auf Petrus, andere (Reischl) auf die Apostel, was Schegg wegen des untergeordeten Amtes nicht zutreffend findet und daher die Jungfrauen des Matthäus substituirt. Doch dürften die Jünger beizubehalten sein, weil nicht die Stellung, sondern die damit verbundene Wachsamkeit den Vergleichungspunkt bildet. Unter den δοῦλοι können dann immerhin noch die Gläubigen überhaupt verstanden werden. Uebrigens glaube ich kaum, daß die Parabel des Matthäus in der Tradition so verstümmelt wurde, sondern möchte eher annehmen, daß Marcus absichtlich nur ein paar Punkte herausgegriffen hat, so daß alles nur zur Einleitung des καὶ τῷ θυρωρῷ . . diente. Dieses mußte den Lesern, welche mit der Einrichtung bekannt waren, am nächsten liegen und wird durch V. 35 bestätigt.

V. 35. Die Juden hatten vor dem Exil drei Nachtwachen (vgl. z. 6, 48),

---

ζεσθαι, ὅθεν καὶ ἔρημοι λοιπὸν ἀπέρχονται τῆς τῶν ἀγαθῶν ἐργασίας· ἀπὸ μὲν πίστεως σωζόμενοι, ἔργα δὲ ἐπιδεῖξαι οὐκ ἔχοντες, εἰ καὶ ἡ συντέλεια δήλη ἦν, τί οὐκ ἂν ἐποίησαν;

[1] Gegen das Anantapodoton verweist er auf den Gebrauch der vergangenen Zeit. Diese steht aber auch Matth. 25, 14. Das οὖν V. 35 beginnt keine neue Satzreihe, sondern ist eine Folgerung. Euthym.: ἔστι δὲ ἐλλειπτικόν· ἐλλείπει γὰρ τό, ἔσται· φησὶν οὖν, ὅτι ὡς ἀποδημῶν ἔσται. Jans.

nahmen aber später von den Römern die vier Nachtwachen von je drei Stunden an: ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία (Plin. 10, 24) und πρωΐ: Abend, Mitternacht, Hahnenruf, Morgen (Matth. S. 358. 518). Euthym. und Theophyl. deuten in reiner Wortspielerei die vier Angaben von den vier Lebensaltern: Greis, Mann, Jüngling, Knabe. — V. 36. μή geht auf γρηγορεῖτε zurück. ἐξαίφνης für ἐξαπίνης (αἰφνίδιος) Luc. 2, 13; 9, 39. Apg. 9, 3; 22, 6. — V. 37. πᾶσι im Unterschiede von den Aposteln alle Gläubigen; Euthym.: πᾶσι τοῖς ἄχρι τῆς παγκοσμίου συντελείας Χριστιανοῖς. Damit verbinden die älteren Exegeten (Beda u. a.) dringende Ermahnungen, die Thüren unserer Herzen wohl zu verwahren, damit nicht der alte Feind Böses einflüsternd einbreche. Denn jeder muß für sich selber Rechenschaft geben. Die Wache besteht aber 1. in dem offenen Auge für den Anblick des wahren Lichtes; 2. in der Befolgung des Glaubensinhaltes durch die Handlung; 3. in der Vertreibung der Finsterniß, des Stumpfsinnes und der Nachlässigkeit.

III. Leiden, Tod und Auferstehung.

c. 14 — 16.

Die Leidensgeschichte bot den Evangelisten am wenigsten Gelegenheit, ihre besonderen Zwecke nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Denn sie war weit mehr als alles Uebrige etwas Gegebenes, nicht bloß dem Inhalte, sondern auch dem Umfange und der Form nach. Am meisten Eigenthümlichkeiten zeigt noch die Leidensgeschichte bei Matthäus durch die episodenartigen Erzählungen von dem Verräther, Pilatus, den Ereignissen beim Tode und von der Grabeswache. Marcus konnte die Schwachheit des römischen Procurators nicht in gleicher Weise hervorheben und das Zeugniß des Verräthers nicht verwenden; er mußte es auch vermeiden, einen Zweifel an der Auferstehung Jesu auch nur aus dem Munde der Feinde zu erwähnen, denn die Lehre von der Auferstehung war der Haupt- und Knotenpunkt der ganzen apostolischen Predigt unter den Heiden. Dadurch wurde seine Darstellung etwas farbloser. Nur einzelne Detailzüge sind ihm eigenthümlich. Trotzdem kann er aber nicht die Absicht gehabt haben, die Leidensgeschichte als Vollendung und Krone des Evangeliums in ein „ὑπόμνημα“ für die römische Gemeinde zusammenzufassen (J. Grimm). Er wollte sie eben soweit zur Darstellung bringen, als seine bisherige Schrift diesen Abschluß verlangte. Da er nun im Vorhergehenden auf die Augenzeugschaft der Jünger einen so großen Werth gelegt hat, so sind wir auch berechtigt in der Leidensgeschichte eine solche Absicht zu suchen. Gingen doch in ihr die Leidensweissagungen an die Jünger in Erfüllung, trat doch in ihr das von Marcus so oft gerügte geringe Verständniß der Jünger am störendsten hervor. Die Jünger gleichen einer hirtenlosen zerstreuten Herde. Aber desto wunderbarer ist ihre Umwandlung nach der Auferstehung, ihr unbeugsamer Muth in der Missionsthätigkeit. Dieser kann nur durch die zweifellose Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung erzeugt worden sein. Daher sind die Jünger unwiderlegliche Zeugen für die Wahrheit von dem menschgewordenen Gottessohne, der durch den Tod am Kreuze in seine Herrlichkeit eingehen mußte.

Viel zu weit geht aber Klostermann, indem er eine Parallele mit 10, 37 bis 13, 37 annimmt und in dieser zweiten Hälfte ganz und gar nur die Ausführung jener Grundlage erkennt.

Die Vertreter der Marcushypothese (Ewald, Holtzm., Weiß u. a.) glauben, daß die Ursprünglichkeit des Marcus in der Leidensgeschichte besonders evident sei. Zur Entscheidung dieser Frage wäre natürlich eine kritische Analyse der drei Texte nothwendig, auf welche ich nach dem Zwecke dieses Commentars nicht eingehen kann und die auch bei verschiedenen Kritikern ziemlich verschieden ausfällt, doch werde ich, so weit thunlich, je darauf hinweisen. Im Allgemeinen bemerke ich nur, daß wenn man den Ueberschuß des Matthäus als einen Zusatz späterer Zeit betrachtet und die Eigenheiten des Lucas einer freieren Bearbeitung auf die Rechnung schreibt, allerdings die Darstellung des Marcus als die einfachere, ebenmäßigere den Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Ob aber diese Voraussetzungen richtig sind und man die Evangelien von rein schriftstellerischem Gesichtspunkte aus allseitig beurtheilen kann, dieß ist eine Frage, welche mit der Gesammtanschauung über das neutestamentliche Schriftthum zusammenhängt, in welcher ich wesentlich von den Vertretern der Marcushypothese und manchen anderen Exegeten abweiche.

§ 48.

Die Salbung und das Paschamahl.

14, 1—31 (Matth. 26, 1—35 Luc. 22, 1—23).

Marcus stimmt hier ganz mit Matthäus überein. Die Bemerkung über die Berathung der Synedristen (V. 1. 2) ist etwas kürzer, der Bericht über die Salbung geht aber mit Matthäus parallel (V. 3—9). Da Lucas schon eine ähnliche Erzählung gebracht hat (7, 36—50), so mußte er die Salbung hier übergehen.

V. 1. Vgl. Matth. 16, 2 S. 502. Marcus setzt τὰ ἄζυμα hinzu, weil das ganze Paschafest aus dem eigentlichen Pascha und dem Feste der Ungesäuerten bestand und daher auch beide Namen promiscue gebraucht wurden (Luc. 22, 1). μετὰ δύο ἡμέρας weist auf den Donnerstag. Die alte Kirche fastete aber am Mittwoch zur Erinnerung an diesen Beschluß als den Anfang des Leidens, weil der Mittwoch mit Dienstag Abend begann oder weil die griechische Kirche unter dem Pascha den Kreuzestod verstand, also vom Freitage rückwärts rechnete[1]. ἐν δόλῳ = mit List, hebr. מִרְמָה (Winer 48, 363. Buttm. 157. 283). Matthäus: δόλῳ. Dieß bezieht sich zunächst auf κρατήσαντες, das Matth. 26, 3 als Verbum finitum hat, denn an eine heimliche Ermordung Jesu konnten sie jetzt nicht mehr denken, weil sie ihren Zwecken nur halb gedient hätte. Warum sie eine öffentliche Gewaltthat scheuten, zeigt

---

[1] Victor: πρὸ δύο ἡμέρας τοῦ πάθους ἡ βουλή· διὸ δὲ τὴν τετάρτην ἐν τῇ ἑβδομάδι νηστείαν ἄγομεν, ὡς τοῦ πάθους ἀρχὴν τοῦ κατὰ τὴν ἕκτην ἐπιτελεσθέντος. Euthym., Theophyl.

der folgende Vers. Zu jeder Zeit hatten sie ja aus Rücksicht auf das Volk ein gewaltsames Vorgehen vermieden und Jesus durch Versuchungsfragen zu fangen gesucht, wodurch sie einen plausiblen Vorwand zum Einschreiten zu gewinnen hofften, während der Festzeit war aber eine solche Vorsicht doppelt nothwendig, weil die ungeheuere Volksmenge in Jerusalem nicht bloß einmal zu blutigen Conflicten geführt hatte. Daher pflegte der römische Landpfleger zur Festzeit in Jerusalem zu residiren (Jos. Antt. 2, 12. 1; 14, 6) und kam während einer Vacatur selbst der Proconsul Quadratus von Syrien nach Jerusalem (Jos. B. J. 2, 12, 6). Da unter den Festpilgern Galiläa stark vertreten war, so begreift sich das schlaue Vorgehen des Synedriums. Zu dem deliberativen Conjunctiv der späteren Gräcität bei πῶς in der oratio indirecta vgl. 11, 18 und Winer 57, 2, 475. Es ist damit schon ein Zweifel in den Erfolg gesetzt, den Matth. mit ἵνα vermieden hat. Nach den bisherigen Versuchen hatten sie auch allen Grund, ihrer eigenen List nicht allzu viel zu vertrauen. Sie mußten froh sein, daß sich unerwartet aus dem Kreise der Jünger eine Gelegenheit zur heimlichen Festnahme darbot. So mußte es aber nach dem göttlichen Rathschlusse kommen. Das ganze Erlösungswerk mußte gegen menschliche Absicht und Klugheit vollführt werden, um ein freies Werk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zu sein[1]. — V. 2. ἔλεγον γάρ hat Marcus an die Stelle des ἔλεγον δέ bei Matthäus gesetzt (die Rec. δέ) nicht um ἐν δόλῳ zu begründen (Kloſt., Weiß), sondern um ἀποκτείνωσιν näher zu bestimmen. Sie hatten dabei schon im Sinne, Jesus jedenfalls nicht während des Festes hinzurichten. Dieser Gedanke, den Mord erst nach dem Feste zu vollbringen, schwebt dem Evangelisten vor, wenn er ἔλεγον γάρ schreibt (Fr. Luc.). Andere (Fritzsche, Meyer, Schegg) beziehen die Begründung auf ἐζήτουν πῶς im Allgemeinen (s. Matth. S. 503). Es stehen einander nicht heimliche und öffentliche Verhaftung, sondern heimliche Verhaftung und Nichtverhaftung gegenüber. Der Widerspruch der Begründung mit der dennoch vorgenommenen Verhaftung am Feste wird dadurch nicht beseitigt, daß die Begründung von der Absicht einer öffentlichen Verhaftung ausging (12, 12) und diese für unmöglich hielt, falls es nicht gelang, die Verhaftung mit List auszuführen (Weiß), denn da ἐν δόλῳ voransteht, ging die Berathung davon aus. Der Indicativ des Futurums steht bei μήποτε nach Verben des Befürchtens u. a., wenn zugleich die Vermuthung oder Besorgniß ausgesprochen wird, daß etwas stattfinden werde (Hebr. 3, 12. Kol. 2, 8. Winer 56, 468 f. Krüg. 54, 8, 12).

V. 3.* Ich habe schon zu Matth. 26, 6 ff. S. 504 bemerkt, daß der

---

[1] Victor: πρὸς δὲ τούτοις δείκνυται καὶ ὡς ἑκοντὶ ἑαυτὸν ἐξέδωκε τὸ ὑπὲρ ἡμῶν καταδέξασθαι, ὅτι βουλόμενοι μὲν κατασχεῖν αὐτόν, πολλάκις οὐκ ἴσχυσαν· ὅτε δὲ μὴ συλλαβέσθαι αὐτὸν ἐβούλοντο, τότε ἑαυτὸν ἐκδοὺς παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα τὸ σπουδαζόμενον αὐτοῖς ἐς πέρας ἐξελθεῖν παρεσκεύασεν.

* Καί vor συντριψ. fehlt ℵ B L Tisch. Statt τὸ ἀλ. (G M) lesen Lachm., Tisch. τὸν ἀλ. (ℵ* A D) und Trg. τὴν ἀλ. (ℵ^{c} B C L Δ). Tisch. citirt nach Steph. Thes. 1, 1386 ein Schol. Plat. Hipp. min. p. 334 Bekk.: λήκυθον δὲ ἀγγεῖον φασὶν ἀττικοί, ἐν ᾧ τοῖς νεκροῖς ἔφερον τὸ μύρον, τὴν ἀλάβαστρον· ἀρσενικῶς δὲ τὸν ἀλάβαστρον εἶπεν Ἡρόδοτος. Aber der Beweis für das Vorwiegen des Femininums ist nicht erbracht und da Her. 3, 20 ebenso μύρου ἀλάβαστρον verbindet, so ist wahrscheinlicher das Masculinum als Correctur

Salbungsgeschichte bei Matthäus und Marcus nicht der historische Platz angewiesen sei. Sie ist vielmehr benützt, um dem unruhigen und rathlosen Treiben der Synedristen gegenüber die Ruhe und Sicherheit, mit welcher Jesus dem Tode entgegensah, darzustellen und die Bestimmung der Salbung (V. 8) mehr hervorzuheben. Im Pragmatismus des Evangelisten ist sie zugleich ein Mittel, die volle Entscheidung des Verrathes zu motiviren. Der von selbstsüchtigen Beweggründen getriebene Judas mußte aus den Worten des Herrn entnehmen, daß er für seine Leidenschaft hier keine Befriedigung zu erwarten habe. Will man also unsere Erzählung in dieser Weise als eine Einschaltung betrachten (Klost., Weiß), so ist nicht viel dagegen zu erinnern, nur liegt kein Grund vor, sie später anzusetzen [1]. μύρον wird bei den Griechen von jedem von selbst ausfließenden, wohlriechenden Pflanzensaft gebraucht, der zu Salben, Parfüms u. s. w. verwendet wurde, besonders aber vom Myrtensaft (μύρρα = σμύρνα) und ist also allgemeiner als μύρρα, kann aber doch nicht mit den Alten von μύρω fließen, sondern wie μύρρα, μυρρίνη von dem hebr. מֹר (Cant. 4, 6; 5, 5. Ex. 30, 23) = Myrrhe, die ein kostbares, terpentinartig riechendes, bitterschmeckendes Gummi bezeichnete, abgeleitet werden. Der Stamm ist מָרַר fließen. νάρδου ist die Näherbestimmung der Salbe. νάρδος, hebr. נֵרְדְּ, ist ein indisches Wort [2] und bezeichnet eine Pflanze in Indien: Iatamansi (Dschatamansi), welche die Botaniker Valeriana Iatamansi nennen. Das im Alterthume hochgeschätzte Oel wurde aus der Wurzel der Pflanze gezogen (Winer, R.W. 2, 137). πιστικός nehmen Aeltere nach der Vulgata (Beda [3], Grot., Weist.) = spicatus ohne philologische Berechtigung, andere (Stephan., Jans., Mald., Fritzsche, Lob., Pass. u. a.) leiten es von πιπίσκω, πίω = πιστός trinkbar ab, was aber höchstens durch eine Stelle (Aeschyl. Prom. 480) belegt werden kann und auch sachlich auffallend wäre, da es zwar eine Narde zum Trinken gab, aber im Unterschiede von der zum Salben. Deßhalb muß man mit den meisten Exegeten (Hieronym., Euthym., Theophyl., Winer, Meyer, Schegg, W. Grimm, Wichelh., Weiß u. a.) das Wort mit πίστις in Verbindung bringen und von πιστός sicher, treu ableiten. πιστικός heißt bei den Griechen überzeugend, später treu, zuverlässig von Per-

---

anzusehen. κατά vor τῆς κεφαλῆς (A Syr.) ist Erleichterung des Genitives wie ἐπί in D nach Matth.

[1] Aus der unbequemen Art, wie Marcus V. 3 zwei gen. abs. zusammenstoßen, glaubt Weiß schließen zu sollen, daß er den zweiten aus der ältesten Darstellungsform der Geschichte aufnahm, wie er sie in der apostolischen Quelle las, und in dem ersten, wie er pflegt, die speciellere Ortsangabe voraufschickt. Matthäus habe letztere aufgenommen. Allein da Marcus auch sonst solche gehäufte Angaben liebt und überhaupt etwas unbeholfen schreibt, so ist aus diesen Einzelheiten nichts Sicheres zu folgern. κατακειμένου αὐτοῦ ist eben eine Näherbestimmung zu ἦλθεν. Als sich Jesus in Bethanien befand, im Hause Simons des Aussätzigen, da kam, wie er zu Tische saß, eine Frau ꝛc.

[2] Sskr. nalada, Pers. und Ar. nârdîn, nardîn.

[3] Quia videlicet unguentum illud quod attulit Maria Domino, non solum de radice confectum nardi, verum etiam, quo pretiosius esset, spicarum quoque et foliorum eius adiectione odoris ac virtutis illius erat accumulata gratia. Das Wort ist aus der citirten Stelle des Plinius 12, 25 entstanden: frutex est gravi et crassa radice, sed brevi ac nigra fragilique quamvis pingui, situm redolente ut cyperi, aspero sapore, folio parvo densoque. Cacumina in *aristas* se spargunt.

sonen. Davon konnte die Uebertragung auf Sachen = echt um so leichter geschehen, als dieß bei Handelsausdrücken auch sonst der Fall zu sein pflegt. Die Echtheit der Salbe wird aber hervorgehoben, weil viel unechte in den Handel kam (Plin. h. n. 12, 26; 13, 2. Dioscor. 1, 6, 75). πολυτελοῦς wird am einfachsten mit μύρου verbunden, wozu νάρδου πιστικῆς die nähere Bestimmung gibt. Dieselbe Verbindung hat Joh. 12, 3. συντρίψασα ist vom Zerbrechen zu erklären (Sir. 21, 17. Bar. 6, 15). Die Salbenfläschchen hatten einen engen Hals (Plin. 9, 35) und waren oben versiegelt. Statt nun die Salbe langsam herausträufeln zu lassen, schlug sie den Hals ab [1], um den ganzen Inhalt auszugießen und das zu dem edlen Zwecke gebrauchte Gefäß zu nichts Anderem mehr verwenden zu können. Die Gefahr für die Hand des Weibes oder das Haupt Jesu beim Zerbrechen war ja leicht zu vermeiden. Zu καταχεῖν c. Gen. statt des gewöhnlichen κατά (Rec.) vgl. Herod. 4, 62. Plato Leg. 7 p. 814 D. — V. 4.* ἀγανακτέω (vgl. 10, 14). πρός ἑ. = unwillig sein bei sich, gewöhnlich = apud animum suum, doch wahrscheinlich = unter einander grollen, zanken (11, 31; 10, 26). Der Ausdruck des Unwillens ist mit εἴς τι angedeutet. Die Umschreibung mit dem Particip ist wohl absichtlich gewählt: es waren einige (zugegen), die unwillig waren (Winer 45, 5, 327). — V. 5. ἠδύνατο ohne ἄν steht analog dem lateinischen debebam, poteram etc., weil nicht eine Möglichkeit oder Nothwendigkeit des Factums, sondern das Factum selbst in Abrede gezogen wird (Buttm. 187. 195). ἐπάνω vor einem Cardinalzahlwort in der Bedeutung: über, mehr als, hat das Substantiv in dem Casus des Verbums nach sich (1 Kor. 15, 6), weßhalb auch hier der Genitiv von πραθῆναι als Genit. pretii abhängig ist (Winer 37, 5, 235. Buttm. 146). Dieselbe Zahl hat auch Johannes (12, 5). Da ein Denar ungefähr 65—70 Pfennig beträgt, so ist sie = 195—210 Mark. ἐνεβριμῶντο = sie zürnten, fuhren sie an (1, 43) [2]. Chrys., Euthym. u. a. erklären dieses Benehmen der Jünger aus der Liebe derselben für die Armen, Beda glaubt, die Jünger gar nicht als Subject annehmen zu sollen. Aber in den Augen der Jünger mußte ein solcher Aufwand in der That auffallen, wenn man auch nicht nach dem Johannesevangelium besonders an Judas denken wollte, der sich vom Geize leiten ließ. Jedenfalls geht aus dieser Bemerkung hervor, daß die Jünger gewöhnt waren für die Armen zu sorgen. — V. 6.** ἐν ἐμοί steht statt des gewöhnlichen εἰς ἐμέ = an mir. Der Gegensatz zu πτωχοί (Klost.) ist weniger anzunehmen als der des καλὸν ἔργον zur ἀπώλεια. ἄφετε αὐτήν = lasset sie gehen, in Ruhe, nicht: hindert sie nicht am Salben, denn dieß ist als geschehen vorausgesetzt. Indem sie ihr Vorwürfe machen, schmälern sie den hohen Werth ihrer Gabe und bringen sie um die verdiente Gewissensruhe wegen des guten Werkes. So ist auch κόπους παρέχειν zu erklären; sie

---

[1] Euthym.: λέγει δὲ καὶ ὅτι συνέτριψε τὸ ἄγγος, ὑπὸ σπουδῆς, οἷα στενόπορον.

* Καὶ λέγοντες (A C² Δ It. Vulg. Lachm.) ist aus Matth.; Trg. [ ].

[2] Euthym.: τουτέστιν ἐπέπληττον, ἐμέμφοντο, διὰ τὴν παράχρησιν. Theophyl.: τουτέστιν ἠγανάκτουν, ὤβριζον, ἐπέπληττον αὐτῇ.

** Ἠργάσατο ℵ* B* D Tisch. für das gewöhnliche εἰργάσατο der Rec. (Buttm. 29. Win. 12, 70. Krüg. 40, 170).

belästigten dieselbe mit Vorwürfen[1]. — V. 7.* Matthäus hat die einfachere Form, welche Marcus dem Sinne nach erweitert hat (Euthym.). Der Nachsatz zu ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε ergibt sich aus δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι leicht: mir könnt ihr nicht immer einen Dienst erweisen. — V. 8.** ὃ ἔσχεν sc. ποιεῖν was sie vermochte. Damit ist nicht der höchste Liebesdienst bezeichnet (Meyer), sondern ein Liebesdienst, der jetzt am Platze war (Schegg, Weiß), denn sie handelte unter göttlicher Eingebung und hat daher besser gethan, wenn sie ihre Salbe so verwendete, als wenn sie dieselbe verkauft und den Erlös den Armen gegeben hätte. προέλαβε μυρίσαι sie hat zum Voraus gesalbt. προλαμβάνειν ist gebraucht wie λανθάνειν, φθάνειν u. a., doch würde man das Particip erwarten (Xen. Cyr. 1, 2, 3. Dem. 44, 3); auch bei φθάνω findet sich zuweilen der Infinitiv (Winer 54, 4, 435. Krüg. 56, 5, 5). εἰς τὸν ἐνταφιασμόν = zur Leichenbestattung. Der Artikel ist nicht zu premiren („zum Behufe derjenigen Bestattung, die dem Leichnam gebührt" Kloſt.). Das Wort kommt nur noch Joh. 12, 7 und in Schol. ad Eur. Phoen. 1654 vor. — V. 9. Marcus setzt εἰς ὅλον τὸν κόσμον für ἐν ὅλῳ τ. κ. Matth. 26, 13, während er vorher ἐν ἐμοί an die Stelle des εἰς ἐμέ gesetzt hat. Solche Constructionen hängen vom Belieben des Schriftstellers ab. Da Marcus auch 1, 39 κηρύσσειν so construirt hat, so ist εἰς ὅλ. auch hier mit κηρ. und nicht mit λαληθήσεται (Kloſt.) zu verbinden. τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ist das Evangelium von der Salbung zum Tode. Diese Worte bezeichnen die alten Exegeten als ein Lob und einen Trost der Frau und einen Trost der Jünger. Denn der Frau wurde dadurch ein ehrenvolles Andenken, den Jüngern die Verbreitung des Evangeliums in alle Welt versprochen. Es konnte aber nicht die Absicht des Herrn sein, damit die Belohnung der Frau abzuschließen, sondern vielmehr, den großen Werth ihres Liebesdienstes hervorzuheben, welcher in Verbindung mit dem Heilswerke steht.

V. 10.*** Marcus verbindet nur mit καί, Matth. hat τότε, aber beides ist auf die Einleitung V. 1 und 2 zu beziehen, welche auf die Vorgeschichte des Leidens vorbereiten sollte. Der Artikel vor εἷς ist ein Zeichen der wehmuthsvollen Stimmung des Schriftstellers, der bekannte Eine von den Zwölfen (3, 19), den man nur zu nennen brauchte, um bei jedem Gläubigen Abscheu über die schreckliche That, Mitleiden mit dem unglücklichen Apostel zu erregen. Ueber die Motive vgl. Matth. S. 507. Um einen letzten Versuch, Jesus zur Ergreifung einer irdischen Herrschaft zu veranlassen (Ew.), konnte es sich in dieser Stunde nicht mehr handeln. Diese Hoffnung war jetzt aufgegeben und daher der Verrath. Auch Matth. 26, 53 ist nicht mehr vom Ergreifen der irdischen Herrschaft die Rede, sondern nur von der Macht, sich gegen die feindlichen Angreifer siegreich zu vertheidigen. — V. 11. ἐχάρησαν erklärt sich aus V. 1 und 2, wo die Rathlosigkeit der Synedristen erwähnt wird. Jetzt

---

[1] Euthym.: κόπους μὲν λέγων τὰς ἐκ μεταμελείας ὀδύνας, διδάσκων δὲ ὅτι οὐ χρὴ πηροῦν ἀρχομένην βλαστάνειν τὴν πίστιν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ συνεκτρέφειν μᾶλλον αὐτήν.

* Αὐτούς ist Correctur für αὐτοῖς (ℵ^{c} B C D L Δ Lachm., Trg.), dem ℵ^{c} B L noch πάντοτε beifügen. Tiſch. läßt beides aus.

** Εἶχεν findet sich nur in Min., ἔσχεν ℵ A B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; αὕτη (A C D) ist aus Matth.; Lachm., Trg. [ ].

*** Ἰσκαριώτης (A C^{2} Δ Lachm., Trg.) ist Correctur für Ἰσκαριώθ (ℵ B Tiſch.) und der

haben sie unerwartet ein Mittel erhalten, um Jesus ohne Aufsehen festnehmen zu können. Aber es war auch die Gelegenheit gegeben, Jesus ohne Anstand öffentlich hinzurichten, weil der von einem seiner Jünger Verrathene beim Volke discreditirt werden konnte [1]. So wirkten ihre Leidenschaften und der Verrath des Judas zusammen, damit der von Gott bestimmte Kreuzestod an demselben Tage vollbracht wurde, an welchem das typische Paschamahl verzehrt worden ist. εὐκαίρως im N. T. nur hier vgl. 6, 21: zu gelegener Zeit, bei guter Gelegenheit, opportune. ἐζήτει entspricht dem ἐζήτουν V. 1. Was die Synedristen vergeblich gesucht, hat ihnen Judas dargeboten. Er aber muß eine schickliche Gelegenheit aussuchen, um Jesus so in die Hände der Hierarchen auszuliefern, daß die V. 2 genannte Befürchtung nicht in Erfüllung ging. Deßhalb glaubt Klost. 11 b sei eng mit V. 12 zu verbinden, da mit καὶ πρώτῃ κτλ. die gesuchte Gelegenheit und Zeit zum Verrath genannt werde. Allein diese Erzählung ist doch von einem anderen Gesichtspunkte aufzufassen. Das letzte Mahl zeigt die göttliche Ruhe des Herrn angesichts des ruchlosen Verrathes des eigenen Jüngers und die selbstlose Hingabe Jesu für seine Jünger, denen er am Vorabende seines Leidens ein Gedächtniß hinterlassen wollte. So steht die Erzählung dem Vorhergehenden parallel ohne strenge Verbindung.

V. 12. Jesus entfernte den Verräther nicht aus seiner Nähe, obwohl er den Verrath klar durchschaute (V. 17—21), denn wie er überhaupt den Judas, dessen Verrath er von Anfang an vorausgesehen hatte, in seiner Nähe duldete, weil er wider seinen Willen, aber durch eigene Schuld das Werkzeug der Ausführung des göttlichen Planes sein mußte und ein Zeuge des sündelosen Lebens Jesu vor den Juden werden sollte (Matth. 27, 4), so mußte Judas auch noch der Zeuge des letzten Liebesmahles Jesu mit seinen Jüngern und der Vorausfage des Todes sein. Es ist psychologisch schwer zu erklären, wie er so weit in seiner Frechheit gehen konnte, aber da er einmal von der Leidenschaft des Geizes getrieben war, so konnte er, von derselben blind gemacht, hoffen, Jesus werde ihn nicht durchschauen. Zu τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων vgl. Matth. 26, 17 S. 508 ff. Die Lateiner verstehen darunter den 14. Nisan, an welchem das Osterlamm geschlachtet werden sollte [2]. Daß aber πρῶτος für πρότερος stehen kann, ist unbestreitbar (Jl. 13, 502; 18, 92) und für die spätere Gräcität zugegeben (vgl. Pass. 2, 1243, 1. Joh. 1, 15. 30; 15, 18. Kol. 1, 15. W. Grimm 386. Bäuml. 359 b Anm.), aber auch Herodot

---

Artikel ist vor εἷς zu ergänzen (ℵ B L Tisch., Trg.). Statt παραδῷ lies παραδοῖ (B D Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Euthym.: ἐχάρησαν δὲ οὐ μόνον, ὅτι χωρὶς θορύβου ἔμελλον αὐτὸν συλλαβεῖν, ὑπὸ τοῦ Ἰούδα παραδιδόμενον εὐκαίρως, ἀλλ' ὅτι καὶ ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἤρξατο μισεῖσθαι.

[2] Hier.: prima azymorum, quarta decima dies mensis primi est, quando agnus immolatur, et luna plenissima est. Beda fügt noch hinzu: qui (Christus) licet die sequenti, h. e., quinta decima sit luna crucifixus, hac tamen nocte qua agnus immolatur . . . passionis suae sacravit exordium. Dagegen sagt Tert. adv. Jud. c. 10: quod (sc. Pascha Domini, i. e. passio Christi) ita quoque adimpletum est, ut prima die azymorum interficeretis Christum et ut prophetiae adimplerentur properavit dies vesperam facere. Ja die dies Paschae ist ihm die dies passionis, an welcher gefastet wurde (de or. c. 14). August. tr. 114, 2 in Joh.: cur autem non introierunt . . . dies enim agere coeperant azymorum: quibus diebus contaminatio illis erat in alienigenae habitaculum intrare.

2, 2 ist: ἐνόμιζον ἑαυτοὺς πρώτους γενέσθαι πάντων ἀνθρώπων doch sehr wahrscheinlich ebenso zu erklären und da 9, 27 darauf folgt: ἡμῖν πατρῴόν ἐστιν ἀεὶ πρώτοισι εἶναι μᾶλλον ἢ Ἀρκάσι, so ist durch μᾶλλον die comparative Bedeutung noch betont. Bei Dionysius Halic. wechselt πρῶτον geradezu mit πρότερον ab[1]. Wenn also die Griechen seit Chrysostomus an unserer Stelle πρώτῃ = προτέρᾳ erklären, so ist dieß nicht harmonistische Willkür, obwohl sie durch die Paschastreitigkeiten veranlaßt sein mochten, sondern sprachlich berechtigte Exegese, wofür schon der Umstand spricht, daß sämmtliche Griechen so exegesirten[2]. Die Lateiner, welche prima natürlich nicht ebenso erklären konnten, sind deßhalb viel geringere Zeugen. Freilich haben sich einige Asiaten auf die johanneische Tradition für die Feier des Paschamahles am 14. Nisan berufen (Chron. pasch. p. 14 ed. Dind.), aber die meisten Asiaten waren der Ansicht, daß Jesus an der Stelle des jüdischen Paschalammes gestorben sei. Eusebius führt aus dem Briefe des Polykrates an Victor als Zeugen für die Feier des Paschatages am 14. Nisan an: Philippus den Apostel und zwei Töchter, Johannes den Apostel, Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito[3]. Derselben Ansicht sind Clemens Alex., Hippolyt u. a. (Chron. pasch. p. 12 sq.). Die Differenz mit dem Abendlande bestand, was die Sache anlangt, nur darin, daß sie mit Berufung auf Johannes stets den 14. Nisan ohne Rücksicht auf den Wochentag feierten, während die Abendländer die Feier auf den Freitag nach dem 14. Nisan verlegten. Freilich würde der Wortlaut unserer Synoptiker ohne Weiteres auf den 14. Nisan führen, wofür auch das jüdische Gesetz spricht, aber wenn doch die Gerichtssitzung, Kreuzigung und Grablegung am Hauptfeste schon bei den Synoptikern Bedenken erregen, so ist man, sobald positive Gründe hinzukommen, zu der Annahme berechtigt, daß Jesus eine Ausnahme machte, weil er zur Zeit der jüdischen Paschafeier selbst das Paschalamm sein wollte. Dieß verlangt aber das Johannesevangelium. Denn πρὸ ἑορτῆς 13, 1 ist durch die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Zählung, wonach das Paschafest um 6 Uhr des 15. Nisan begann, und Festzählung, nach welcher dasselbe am Abende des 14. Nisan

---

[1] De comp. 5: πρῶτον . . . προσήκει τῷ μέλλοντι τὸν πέλεκυν ἐμβάλλειν εἰς τοὺς τένοντας τοῦ ταύρου, τὸ στῆναι αὐτοῦ πλησίον, während er vorher ἐπειδὴ πρότερόν ἐστι τῇ φύσει τὸ ποιοῦν, τὰ πρότερα τοῖς χρόνοις geschrieben und ὕστερος ebenso construirt hat. c. 17: κἂν ἡ βραχεῖα πρώτη τεθῇ τῶν μακρῶν.

[2] Dieser Gebrauch scheint gar nicht so selten gewesen zu sein, denn Chrysost. schreibt über die Abfassungszeit des Römerbriefes: τούτων (sc. 1 Thess., 1 u. 2 Kor.) μὲν οὖν ὑστέρα τῶν ἐπιστολῶν αὕτη, τῶν δὲ ἀπὸ Ῥώμης πρώτη· οὐδέπω γὰρ ἦν τῶν Ῥωμαίων πόλεως ἐπιβάς, ἡνίκα ταύτην ἔγραφε τὴν ἐπιστολήν (prooem. in Rom. 1. t. 9, 427).

[3] Οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες h. e. 5, 27, 2 ff.). Diese ἡμέρα ist aber nicht der Tag des Paschamahles, sondern des Todes, wie bei allen früheren Griechen und bei Tertullian. Eusebius sagt es l. c. 26, 1 auch selbst: τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾠοντο δεῖν ἐπὶ τῆς σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγορεύετο. Die Catena Corderii zu Luc. 22, 12 (Langen S. 93) kann also nicht für die Stellung des Eusebius anders entscheiden. Nur bei den ebionitischen Quartodecimanern war es anders. Diese feierten mit den Juden das Paschamahl und beriefen sich auf das Matthäusev. (Apollinaris v. Hierap. im Chron. pasch. p. 14).

seinen Anfang nahm (Jans., a Lap., Langen u. a.), nicht erklärt, weil bei der Bestimmung des Paschamahles jedenfalls die Festzeit hätte berücksichtigt werden müssen und[1] die Zählung nach bürgerlicher Rechnung ohnehin sehr zweifelhafter Natur ist. Dazu kommen aber noch 18, 28 und 19, 21 die von C. a Lapide ungenügend erklärt werden. Auch ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον ist nicht entgegen, denn daß das Imperfect nicht mit: sie pflegten übersetzt werden darf, wie es schon Tertullian genommen hat, ist nicht erwiesen. Vgl. 15, 6: κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον[2], wofür Matth. 27, 15: εἰῶθεν ἀπολύειν. Wenn Luc. 22, 7: ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα beifügt, so ist ἦλθεν nicht plusquamperfectisch zu deuten, sondern = es kam heran. 22, 1 sagt er: ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, dann erzählt er, was die Synedristen und Judas thaten, jetzt greift er zurück, um das, was Jesus that, zu erzählen, leitet aber wieder mit ἦλθεν ein. Chrys.: τὸ ἦλθε τοῦτο λέγει, ἐγγὺς ἦν, ἐπὶ θύραις ἦν. Ist auch zuzugeben, daß diese Erklärungen nicht naheliegend sind, so ist doch auch zu erwägen, daß Marcus und Lucas für Heidenchristen schrieben und nur eine nebensächliche Erklärung geben wollten. Da außerdem Lucas nicht πρώτη ἡμέρα, sondern nur ἡμέρα schreibt, so läßt er es immer noch offen, ob nicht allgemein das Fest zu verstehen sei, bei dessen Veranlassung die Paschalämmer geschlachtet werden mußten. Es sind ja auch die Lateiner, welche eine Verlegung durch die Juden annehmen, um dieser „coacta explicatio" zu entgehen, in keiner besseren Lage. Denn sie müssen zugeben, daß an jenem Tage in diesem Jahre die Lämmer nicht wirklich geschlachtet wurden, sondern geschlachtet werden sollten, „ut potius qualitas diei demonstretur quam substantia" (Jans.)[3]. — V. 13. Marcus

---

[1] Nach Mischna Pesachim 9, 9 konnte das Pesachmahl an jedem der sieben Feiertage vorgenommen werden (Wünsche S. 404).

[2] Win. 40, 3, 252. Buttm. S. 174. Krüg. 53, 2, 2; 10, 3.

[3] Ich habe Matth. S. 509 Anm. 1 auch Haneberg hiefür genannt. Er hat sich aber zuletzt ganz davon losgesagt (Commentar zu Joh., herausgeg. v. Schegg, 2. 1880 S. 205), da für die liturgische Erlaubtheit kein directer Beweis beigebracht werden könne, im Gegentheil eine solche Verlegung nach den biblischen und talmudischen Quellen unzulässig erscheine. Deßhalb hält er nur die Erklärung des Chrys. für möglich, die er wegen der ungesäuerten Brote nur mit schwerem Herzen adoptirte. Schegg erklärt sich auch hier dagegen. Aber die Berufung auf die Kleinasiaten genügt nicht, die Stelle aus Justin (c. Tr. 111 p. 338 C): ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτόν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται sagt schon wegen der Nebeneinanderstellung der Gefangennahme und der Kreuzigung nur aus, daß alles zur Paschazeit vor sich ging und würde höchstens beweisen, daß Justin das bevorzugte Matthäusevangelium so exegesirte. Da er aber vorausschickt: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη. αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, so steht er auf Seite der Griechen. Ebenso ist auch die Stelle des Origenes (t. 3, 895): secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo, quod Jesus celebravit more Judaico corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha etc. nicht von Bedeutung, da more Judaico durch corporaliter erklärt ist und bestehen kann, wenn auch Jesus das Paschamahl anticipirt hatte. Die astronomischen Berechnungen aber halte ich immer für etwas verdächtig, weil die Unterscheidung zwischen Neumond und Neulicht, welch' letzteres 24—36 Stunden später angenommen werden kann, zu Unsicherheiten führt, auch wenn man nicht an die gewohnheitsmäßigen Bestimmungen solcher Festtermine erinnern wollte. Haneberg nimmt das J. 29, Schegg 30 an, Rieß aber (Das Geburtsjahr Christi. 1880 S. 89) findet, daß nur das J. 786 = 33 p. Chr. das Todesjahr sein kann.

gibt die Zahl der abgesandten Jünger an und Lucas fügt noch die Namen Petrus und Johannes bei. Daß Jesus nicht alle Jünger abgeschickt hatte, verstand sich auch bei der allgemeinen Angabe des Matthäus von selbst. Ob aber der Erzähler mit diesem ausführlichen Berichte über die Mahlbestellung und Absendung beabsichtigte, zu zeigen, wie es kam, daß Judas, der hiernach den Ort, wo sie das Paschalamm halten sollten, nicht erfuhr, bei dieser Gelegenheit noch nicht den nach V. 11 gesuchten Anlaß fand (Schegg, Weiß), habe ich schon Matth. S. 510 Anm. 3 für unwahrscheinlich erklärt. Jesus hat auch vor seinem Einzuge in Jerusalem zwei Jünger weggeschickt (11, 1) und den Besitzer der (des) Esel nicht genannt. Ebenso wenig handelte es sich um die Ausführung einer Verabredung mit dem Hausherren, denn auch hier mußte das „der Herr bedarf es" genügen. Deßhalb ist an beiden Stellen vielmehr ein Beweis für die Allwissenheit und den Einfluß Jesu auf die Gläubigen gegeben (Jans.). ἄνθρωπος ist wohl ein Sklave, der das Wassertragen zu besorgen hatte (Deut. 29, 10. Jos. 9, 21). κέραμον ein irdenes Gefäß, κέρ. ὕδατος = Wasserkrug, also nicht ein Krug, wie er zum Waschen vor dem Mahle bereit stand (Ew.), da man hiezu steinerne Krüge zu verwenden pflegte. Aber auch die Verdunstung und Abkühlung (Schegg) scheinen nicht für den Gebrauch irdener Geschirre maßgebend gewesen zu sein, da dieselben mit Glasur überzogen wurden (Sir. 38, 31. Spr. 26, 23. Winer R.W. 2, 627), vielmehr konnten die Geschirre, wenn sie unrein wurden, mit weniger Kosten durch andere ersetzt werden. — V. 14. κατάλυμα = Herberge (Luc. 2, 7. Ex. 4, 24. Pol., Diod.)[1], Gelaß, Speisezimmer für לִשְׁכָּה (Luc. 22, 11. 1 Sam. 9, 22). Aus κατάλυμά μου (א B C D L Δ Tisch., Trg.) folgt nicht, daß Jesus ohne Wissen der Jünger bereits eine Verabredung getroffen hat (Weiß), denn es wird durch das Folgende erst näher erklärt. Es ist nicht das ihm bestimmte, sondern das von ihm gewünschte Local. Die Pilger mietheten in Jerusalem Zimmer, in welchen sie die Paschamahlzeit abhielten. Deßhalb konnte der Hausbesitzer ein Local bereit halten, ohne daß man eine Verabredung oder eine göttliche Veranstaltung anzunehmen hat (Euthymius, Jansen). — V. 15.* καὶ αὐτός = und eben dieser, setzt keinen Gegensatz (zum Sklaven) voraus, sondern steht wie im N. T. abweichend vom griechischen Sprachgebrauche öfter für οὗτος = er (Buttm. 93 f.). ἀνάγαιον ist ein über der Erde befindliches Local, das obere Stockwerk des Hauses: Oberzimmer (ὑπερῷον = עֲלִיָּה Apg. 1, 13; 9, 37. 39; 20, 8). στρώννυμι durch Metathesis für στορέννυμι, στόρνυμι heißt gewöhnlich mit dem Beisatze λέχος, λέκτρον, εὐνάς, κλίνην das Lager bereiten, was hier nur von der Herrichtung der Polster zum Essen verstanden werden kann, wofür στρωννύειν wie sternere mit Bezug auf triclinia gebraucht wurde (Winer R.W. 2, 48), also ἐστρωμένον gepolstert, nicht getäfelt (Meyer, Volkm.) oder mit Teppichen belegt (Meyer) oder gepflastert (Weizs.). Eingerichtet (Schegg, Reischl) oder gedeckt (Bisp.) ist zu allgemein. ἕτοιμον = bereit, für die Mahlzeit hergerichtet steht dem ἐστρωμένον parallel, wie ja Marcus die asyndetische Zu-

[1] Euthym.: κατάλυμα δὲ λέγεται τὸ καταγώγιον.

* Für ἀνώγεον lies ἀνάγαιον (א A B* C D L Lachm., Tisch., Trg.) von ἄνω und γῆ (Buttm. 12), sonst ἀνώγαιον oder ἀνώγεων.

sammenstellung liebt. ἑτοιμάζειν wie V. 12 vom Herrichten der Mahlzeit[1]. — V. 16. Marcus berichtet in seiner umständlichen Weise von der Richtigkeit der Voraussage Jesu. Da er auch sonst diese Eigenschaft Jesu hervorhebt, so ist εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς als Bestätigung des Vorausgesagten, nicht als Beweis, daß die intendirte Verheimlichung des Ortes gelungen sei (Weiß), zu betrachten.

V. 17. Ἔρχεται leitet wie 8, 22 eine neue Situation ein. Er kam = er ist angekommen. μετὰ τῶν δώδεκα ist nicht beigefügt, weil die zwei Jünger wieder zurückgekehrt waren (Jans., der aber eine Synekdoche für wahrscheinlicher hält; Weiß), denn Jesus wußte ja zum Voraus, daß und wo das Mahl bereit stehen werde, sondern weil Jesus mit den Aposteln allein das letzte Mahl feierte. Matth.: ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα, Luc.: ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. — V. 18. ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ setzt Marcus noch hinzu, um die Größe des Verbrechens durch den Hinweis auf den Mißbrauch der im Orient so hochgehaltenen Tischgemeinschaft hervorzuheben (Weiß, Keil). Die Kenntlichmachung des Verräthers (Euthym., Meyer, Schegg, Klost. u. a.) konnte er damit nicht beabsichtigen, da die Jünger bei der directen Anrede ὑμῖν und ἐξ ὑμῶν doch nur an den anwesenden engeren Jüngerkreis denken konnten. Judas konnte darin erkennen, daß Jesus seinen Plan durchschaute (Euthym.). — V. 19.* εἷς κατὰ εἷς = einer nach dem andern, für εἷς ἕκαστος (Matth. 26, 22). Dieser adverbiale Gebrauch der Präposition gehört der späteren Gräcität an (Buttm. 27. Winer 37, 3, 234). — V. 20.** ὁ ἐμβαπτόμενος κτλ. ist nicht eine nähere Bezeichnung des Verräthers, sondern eine Weiterführung des V. 18 über die Tischgemeinschaft Gesagten. Dieß war bei Marcus nothwendig, weil er den bei Matth. stehenden Nachsatz ausließ. Der Ausdruck lautet genauer und deutet vielleicht auf den Genuß der bitteren Kräuter beim Beginne des Paschamahles hin (Schegg), so daß die Frevelthat durch die Theilnahme des Verräthers am Paschamahle als noch schuldhafter charakterisirt wird. Für Judas war dieß ein neues Monitorium, das freilich ebenso erfolglos blieb. Denn das voraus bestimmte Werk mußte vollbracht werden, aber wehe dem Sünder, welcher sich als Werkzeug freiwillig dazu hergab! Nach Matthäus hat Judas noch eine besondere Frage an Jesus zu stellen gewagt und in σὺ εἶπας die wohl verständliche Antwort erhalten. Die Unbefangenheit, die Judas nachher bei dem wirklichen Verrathe zeigt (Ew.), spricht nicht dagegen, denn sie kann ebenso gut als Heuchelei erklärt werden. — V. 21.*** ὅτι ist begründend für ὁ ἐμβαπτ. Der Verräther mußte nach dem göttlichen Rathschlusse so eng mit dem Herrn verbunden sein, aber doch ist die That selbst ein unerhörter Frevel. Schegg hatte zu Luc. 22, 22

---

[1] Euthym.: τὰ πρὸς τὴν τοῦ Πάσχα ἑορτὴν ἐπιτήδεια, τὸν ἀμνόν, τὰ ἄζυμα, τὰς πικρίδας, τὰς βακτηρίας.

* Οἱ δὲ (A D Δ Verss. Lachm., Trg.) ist nach ℵ B L Tisch. zu streichen: rursus offendit Marci asyndeton (Tisch.). Statt εἷς καθ' εἷς lies εἷς κατὰ εἷς (ℵ B L Δ Tisch.). καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ; (A D Lachm.) ist nach Matth. ergänzt.

** Ἀποκριθείς (A) ist aus Matth., ἐκ vor τῶν δώδεκα (A D Δ Lachm.) ist Correctur nach V. 18; Trg. [ ].

*** Ὅτι (ℵ B L Tisch.; Trg. [ ]) ist wegen der Parallele an der Spitze des Satzes ausgefallen und ἦν nach καλόν (ℵ A C D Δ) aus Matth. ergänzt; Lachm., Trg. [ ].

ὅτι ebenso erklärt, nimmt aber jetzt eine Aposiopese an: daß zwar der Mensch hingeht . . muß geschehen, ist unabänderlich, aber wehe u. s. w., allein der Zusammenhang mit V. 20 wird durch die andere Erklärung besser hergestellt. Die Negation οὐκ ist gebraucht, weil sie mit dem Verbum einen Begriff ausmacht (Krüg. 67, 4, 1. Buttm. 299). Marcus gebraucht hier das einzigemal (vgl. aber 16, 19 f.) die Construction μέν—δέ. Da sie Matth. in der Parallele gleichfalls hat, so müßte man hier nach den gewöhnlichen Grundsätzen sicher eine Abhängigkeit von Matthäus annehmen. ἄν wird bei ἔδει, καλὸν ἦν, ἠδύνατο u. a. regelmäßig ausgelassen (Buttm. 195. 187). — V. 22. Nach V. 18 kann ἐσθιόντων αὐτῶν nicht eine besondere Zeitbestimmung sein, sondern nimmt jene Bemerkung wieder auf, um der Erzählung über die Voraussage des Verrathes eine weitere Scene anzureihen, welche sich während des Mahles zutrug. Deßhalb ist kein Widerspruch mit Lucas vorhanden, welcher μετὰ τὸ δειπνῆσαι die Einsetzung des Kelches berichtet. Doch haben nicht erst die neutestamentlichen Autoren beide Acte getrennt, um ihren Bericht übersichtlicher und fließender zu machen (Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol., Innsbruck. 1880. S. 93); denn ließe sich dieses aus Luc. 22, 17 wahrscheinlich machen, so spricht doch 1 Kor. 11, 25 dagegen. Zu der Consecrationsformel möchte ich außer dem Matth. S. 513 Gesagten nur noch an die entschiedene Abneigung jeder Symbolisirung durch die antiochenische Exegetenschule erinnern [1]. — V. 24*. Marcus weicht hier ein wenig von Matth. ab, da er V. 23 ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες statt des πίετε bei Matth. 26, 27 hat und nun beifügt: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, während Matth. mit τοῦτο γάρ ἐστιν fortfährt. Diese Erklärung ist aber nicht hinterher (de W.) erfolgt, sondern gleichzeitig mit ἔδωκεν αὐτοῖς zu denken, da Jesus wie beim Brote eine Erklärung dazu geben mußte. Weil sich diese Anordnung von der liturgischen Formel weiter entfernt als die des Matth., so hält sie Weiß gegen Baur für ursprünglicher, aber Lucas und Paulus beweisen, daß sich kein Schriftsteller ganz genau an die Einsetzungsworte hielt, weßhalb die Frage nach der Ursprünglichkeit eine offene bleiben muß. Ebenso wenig kann aus dem Fehlen einer Bemerkung über die Wiederholung des Geheimnisses gefolgert werden, daß Jesus dieselbe gar nicht andeutete und sie erst durch Paulus (1 Kor.

---

[1] Theod. Heracl. (Cat. Cram. in Matth. 26, 26): τοῦτό μου, φησίν, ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ τοῦτο τὸ αἷμα· ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ τοιαῦτα. ἀλλ' ὅτι ἄρτος αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ τὸ αἷμά ἐστι μεταποιούμενον εἰς σάρκα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀρρήτῳ ἐνεργείᾳ τοῦ πνεύματος ἁγίου. Dazu bemerkt R. Simon (Hist. crit. I. p. 438): Il n'y a rien de plus ordinaire dans ces anciens écrivains grecs, que le changement des symboles au corps et au sang de Jésus Christ. Eine ganz bezeichnende Stelle findet sich bei Chrys. (H. 34, 3 sq. in I Cor.): τοῦτο τὸ σῶμα προσηλούμενον, καὶ μαστιζόμενον οὐκ ἤνεγκεν ὁ θάνατος, τοῦτο τὸ σῶμα καὶ ἥλιος ἐσταυρωμένον ἰδών, τὰς ἀκτῖνας ἀπέστρεψε, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σῶμά ἐστι, τὸ ἡμαγμένον, τὸ πληγέν, καὶ τὰς σωτηρίους πηγὰς ἀναβλύσαν τὴν τοῦ αἵματος, τὴν τοῦ ὕδατος τῇ οἰκουμένῃ πάσῃ . . . τοῦτο τὸ σῶμα ἔδωκεν ἡμῖν καὶ κατέχειν καὶ ἐσθίειν, ὅπερ ἐπιτεταμένης ἀγάπης ἦν (4), Theodor Mops. (Migne 66 p. 714): οὐκ εἶπε τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλὰ τοῦτό ἐστι . . . διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι.

* Καινῆς ist aus Lucas, ἐκχυνν. ist vor ὑπὲρ πολλῶν zu stellen (ℵ B C L Tisch., Trg.), statt περί lies ὑπὲρ (ℵ B C D L Δ).

11, 24) und Lucas (22, 19) hereingebracht wurde (Ew., Weiß), denn die ganze Feier hat so sehr den Zweck, die Liebesgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern als eine den Tod überdauernde darzustellen und zu begründen, daß ihre Wiederholung als eine den persönlichen Umgang mit dem Herrn ersetzende nothwendig intendirt sein mußte (Kloſt.). Wie das Blut des alten Bundes in den Opfern immer erneuert wurde, so sollte auch der neue Bund ein immerwährendes Opfer zur Sühnung der Sünden und Stärkung der Gläubigen im Kampfe mit der Sünde haben. Die gedächtnißmäßigen Referate der Schriftsteller dürfen doch nicht so weit ausgedehnt werden, daß die Einsetzung Jesu erst durch sie zu einem Gedächtnißmahl und Opfer umgewandelt wurde, denn die Apostel und sie allein waren die authentischen Interpreten der Worte Jesu. — V. 25. Indem Marcus τούτου vor τοῦ γενήματος wegläßt, verallgemeinert er den Gedanken, aber jedenfalls ist die Veranlassung durch den Paschakelch gegeben und damit ein weiteres Trinken aus demselben negirt. Bickell hält auch neuerdings daran fest, daß der eucharistische Kelch, da ihn der Herr *nach* dem Paschamahle nahm, nur entweder der dritte oder vierte rituelle Osterbecher sei. Da aber der dritte zu dem täglich wiederkehrenden Dankgebete nach Tisch, der vierte zu einer dem Osterabende eigenthümlichen und die Erlösung Israels aus Aegypten feiernden Psalmodie (zweiter Theil des Hallels) gehöre, so sei er jedenfalls mit letzterem zu identificiren [1].

V. 27 f.* Das Citat ist wie bei Matth. frei nach dem Urtexte. Matth. hat nur τῆς ποίμνης noch aus den LXX (Alex.). Da er sonst diesen nicht folgt, so könnte der Zusatz ein Beweis der gedächtnißmäßigen Citation sein. Die Stellung διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα des Matth. schließt sich enger an den Urtext an als τὰ πρόβ. διασκ. des Marcus, während bei Marcus die Gegenüberstellung von Hirte und Herde besser hervortritt. — V. 29.** καὶ εἰ = auch wenn, selbst wenn, sogar dann wenn, unterscheidet sich von εἰ καί = wenn auch, wenn schon dadurch, daß man den Hauptsatz als unabweislich bei jeder Bedingung, selbst bei der ausgesprochenen, die als äußerste erscheint, betrachtet, während bei εἰ καί die Bedingung, die wohl auch eintreten kann, als gleichgiltig für den Hauptsatz erscheint (Krüg. 65, 5, 15). Weil aber das Futurum folgt, so ist doch das Eintreten des Aergernisses als sehr wahrscheinlich vorausgesetzt (Winer 41, 2, 274), als factisch bezeichnet (53, 7, 413). Also nicht: wenn auch *alle* es thäten (Mey., Weiß), sondern: wenn auch alle es thun oder thun werden. Petrus knüpft nicht an V. 28 an, denn hinter dem Gedanken an Leiden und Tod mußte jeder Gedanke an die Auferstehung und das Wiedersehen zurücktreten. εἰ καί . . ἀλλά = wenn auch — doch s. Kol. 2, 5. Krüg. 69, 4. 5. Das Verbum ist ausgelassen, weil es aus dem Vordersatze ergänzt werden kann: σκανδαλισθήσομαι. — V. 30.***

---

[1] Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier. Zeitschr. für kath. Theol. 1880. S. 90.

* Ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ (A C^2) ist aus Matth., τὰ πρόβατα ist vor διασκορπ. zu stellen und statt διασκορπισθήσεται der Plural —ονται zu lesen (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Statt καὶ εἰ lies εἰ καί (ℵ B C L Tisch., Trg.).

*** Σύ ist ℵ C D Δ nach Matth. ausgelassen. ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ (A Δ) ist aus Matth. für ταύτῃ τῇ νυκτί. μέ ist vor ἀπαρ. zu setzen (ℵ B C D Δ Lachm., Tisch., Trg.).

Marcus drückt sich genauer aus als Matthäus. Durch σύ stellt er einen Gegensatz her zu ἀλλ' οὐκ ἐγώ, σήμερον fixirt die Zeit und ταύτῃ τῇ νυκτί bestimmt dieselbe noch genauer. δίς ist deßhalb nicht als Ausschmückung, sondern gleichfalls als nähere Angabe zu betrachten, welche Marcus aus den Mittheilungen des Petrus schöpfte[1]. Noch 13, 35 bezeichnet Marcus die dritte Nachtwache mit ἀλεκτ., aber Jesus kann hier nicht sagen wollen, daß Petrus ihn noch vor Ablauf derselben zweimal verrathen werde, denn er weist direct auf das Rufen des Hahnes hin, das zu verschiedenen Jahreszeiten verschieden beginnt und zu der Morgendämmerung in Beziehung steht. πρὶν ἤ ist bei den Attikern wenig gesichert (Krüg. 69, 58 Anm.); es wird nach affirmativen Sätzen in der Regel mit dem Infinitiv construirt (55, 17, 6), wobei das Eintreten oder Nichteintreten als Nebensache erscheint (Bäuml. 616, 4). — V. 31.* Er aber redete eifrig, deutet das leidenschaftliche, rasche Wesen des Petrus, der sich seine Ueberzeugung nicht nehmen lassen wollte, gut an[2]. Die anderen Jünger begnügten sich mit einer einfachen Aussage (ἔλεγον). Zwar folgen die Worte selbst (Schegg), aber der Wechsel zwischen λαλεῖν und λέγειν läßt sich kaum anders erklären.

§ 49.

Jesus in Gethsemane.

14, 32—42 (Matth. 26, 36—46. Luc. 22, 40—46).

V. 32. Auch hier ist Γεθσημανεί zu lesen, Γεθσημανή kommt erst in den Minuskeln vor[3]. Bei der Formel οὗ τὸ ὄνομα oder ᾧ ὄνομα (Lachm.), ὄνομα αὐτῷ und ähnlichen bleibt die Copula regelmäßig weg (Buttm. 119. Winer 64, 2, 544). ἕως steht auch ohne ἄν mit dem Conjunctiv, wenn der Gedanke gar nicht als problematisch vorgestellt wird (Krüg. 54, 17, 3; 69, 27). — V. 33.** Marcus nennt die δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου (Matth. 26, 37) mit Namen. ἐκθαμβεῖσθαι vgl. 9, 15 = sehr erschrocken sein, zittern. Bei dem Gedanken an die nun hereinbrechenden Leiden ergriff Jesus ein so tiefes Schmerzgefühl, daß sich der Schrecken seiner Seele bemächtigte und sich der

---

[1] Gregor bar Ebhr. erklärt δίς daraus, daß der Hahn mit einmaligem „impetus" zwei Rufe ausstoße.

* Ἐκ περισσοῦ (A) ist Correctur für ἐκπερισσῶς, das sich sonst nirgends findet, aber in ὑπερεκπερισσῶς (1 Thess. 5, 13. Clem. Rom. 1 Kor. 20, 11) wieder erscheint (ℵ B C D Lachm., Tisch., Trg.). Statt ἔλεγε (A C Δ) lies ἐλάλει (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.), μᾶλλον ist zu streichen. Der Indicativ Fut. ἀπαρνήσομαι könnte nach Matth. conformirt sein für ἀπαρνήσωμαι (ℵ Mjsc. Tisch.).

[2] Chrys.: ὅσον δὲ ὁ Χριστὸς ἀπηγόρευσε, τοσοῦτον ἐναντιοῦτο ὁ Πέτρος ἐκ περισσοῦ· πόθεν δὲ αὐτῷ τοῦτο συνέβη; ἀπὸ πολλῆς ἀγάπης, ἐπειδὴ γὰρ ἀπηλλάγη, τῆς ἀγωνίας ἐκείνης τῆς κατὰ τὴν προδοσίαν, καὶ δῆλος ἦν ὁ προδότης, θαρρῶν ἔλεγε ταῦτα. August. tr. 32, 5 in Joann.

[3] Zu der Erklärung Scheggs (Matth. S. 519 Anm. 3) vgl. Hier.: vallis pinguissima und Beda: interpretatur autem Gethsemani vallis pinguium s. pinguedinum.

** Der Artikel vor Ἰάκωβον und Ἰωάννην (A B) ist des Parallelismus wegen hereingekommen. Vgl. 9, 1. μεθ' ἑαυτοῦ ist Correctur für μετ' αὐτοῦ (ℵ B C D Lachm., Tisch., Trg.).

Ausdruck desselben an seinem Leibe zeigte[1]. Schon im Hebräerbriefe (5, 7) wird auf die Todesangst Christi hingewiesen und die Väter erwähnen sie häufig, weil sie ein Beweis für die wahre Menschheit Christi war (Just. c. Tr. 99, 326 B. 103, 331 D; die Valentinianer bei Iren. 1, 8, 2; Celsus bei Orig. c. Cels. 2, 24; Chrys., Victor u. a.)[2]. Zu ἀδημονεῖν = bangen, zagen s. Matth. 26, 37 S. 518. — V. 34. Zu ἕως θανάτου Matth. 520 ist nachzutragen: Sir. 37, 2. Clem. 1 Kor. 4, 9. Test. XII Patr. p. 520; Richt. 16, 16: ἕως τοῦ ἀποθανεῖν. — V. 35.* Das Imperfect schildert das (wiederholte) Niederfallen: er warf sich auf die Erde. προσεύχεσθαι ἵνα vgl. 13, 18. Buttm. 204. Bei εἰ steht der Indicativ (δυνατόν ἐστιν) statt des Optatives in der indirecten Rede, weil die neutestamentlichen Schriftsteller überhaupt den Optativ möglichst vermeiden (Win. 41, 5, 282). Die Vulgata: si fieri posset. Marcus setzt für τὸ ποτήριον des Matth. ἡ ὥρα, welche nach V. 41 und Joh. 12, 24 auf die vom Vater für den Eintritt des Leidens bestimmte Stunde zu beziehen ist. παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ = vorübergehe von ihm, ist hebraisirend für: an ihm. Die Stunde geht an jemanden vorüber, wenn derselbe von dem Uebel, welches sie mit sich führt, verschont bleibt[3]. — V. 36. Ἀββᾶ ist das chaldäische אַבָּא, d. h. Vater, und dient als feierliche Ansprache im inbrünstigen Gebete. Es hat überall im N. T. (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6) ὁ πατήρ neben sich, das aber nicht eine Erklärung sein soll (Euthym., Schegg, Jans.: emphasis aut explicatio), da Marcus dieß sonst zu bemerken pflegt (5, 41), sondern wahrscheinlich stehende Gebetsform war, auf deren Bedeutung man nicht mehr achtete[4]. Marcus legte sie in Folge eines Hysteronproteron schon dem Herrn in den Mund (Meyer, Weiß). Die Anwendung der Formel schließt die Kenntniß der Be-

---

[1] Justin. c. Tr. 111 p. 331 D: ἐντρόμου τῆς καρδίας οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως.

[2] Dagegen haben Hilarius (de trin. 10, 23. 11, 48. Comm. in Ps. 138, 3) und ihm folgend Hieronymus die Stelle doketisch aufgefaßt. Letzterer sagt zu Matth. 26, 37: illud quod supra diximus de passione et propassione, etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut veritatem probaret assumpti hominis, vere quidem contristatus sit, sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari. Contristabatur autem non timore patiendi, qui ad hoc venerat ut pateretur, et Petrum timiditatis arguerat; sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et reiectionem populi Judaeorum et eversionem miserae Jerusalem. So Zöckler, Hieronymus. 1865 S. 213, doch lautet die Stelle nicht vollständig doketisch, bei Hilarius ist es an der ersten Stelle der Fall, weniger an der zweiten, an der dritten schickt er das verbum caro factum voraus mit der Bemerkung: referendum autem ob id est, quia non alienae aut simulatae naturae hominem assumsit. Daher ist das Weitere: suscepit ergo infirmitates quia homo nascitur, et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est nur als Vertheidigung der Gottheit anzusehen. Auch im Commentar hat er die Absicht, die Gottheit Jesu gegen diejenigen zu vertheidigen, welche die Todesangst Jesu wider dieselbe geltend machten. Die Angst war durch diejenigen veranlaßt „quos assumserat" (metus assumtus): numquid possibile erat non pati Christum? Atquin iam a constitutione mundi sacramentum hoc in eo erat nostrae salutis ostensum. Numquid pati ipse nolebat? Atquin superius fundendum in remissionem peccatorum corporis sui sanguinem sacraverat.

* Für ἔπεσεν (Matth.) lies ἔπιπτεν ℵ B L Tisch.

[3] Test. XII Patr. p. 527: ἠύξατο . . . ἵνα παρέλθῃ ἀπ' ἐμοῦ ἡ ὀργὴ κυρίου.

[4] Daß Jesus hebräisch und griechisch betete „propter aliquod sacramentum" (August. de cons. 3, 4, 14) oder „quia non est distinctio Judaei et Graeci" (Pseudo-Hier.), ist Allegorie.

deutung des ἀββᾶ bei Marcus nicht aus. Der Zusatz δ. ἰ., δ. ἡ. konnte andernfalls nicht als selbstverständlich wegbleiben (Schegg), weil er auch sonst steht und für die Leser in gleicher Weise nöthig war. πάντα δυνατά σοι ist eine Erklärung des εἰ δυνατόν ἐστιν. Alles ist Gott möglich. Dieß setzt der Betende voraus, auch wenn er sich bedingt ausdrückt (vgl. 9, 23; 10, 27). Dadurch hat Marcus etwas anticipirt, was zur Folge hatte, daß er schon den zweiten Gebetsact bloß summarisch berichtet. Die Verwandlung des εἰ δυν. in πάντα δυν. hat wohl ihren Grund in der Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser, welche an ein Fatum denken konnten (Klost.). Wenn trotzdem der Kelch nicht vorübergeht, so kommt dieß von der Willensentscheidung des Vaters her, welcher sich Jesus in allem unterwirft. Zu οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ ergänzt man gewöhnlich γενέσθω [1], das ich auch Matth. 26, 39 S. 521 angenommen habe. Aber die gerade Negation steht dem doch im Wege (Buttm. 217), wie auch Luc. 22, 42 μὴ γινέσθω schreibt. Andererseits hat eine Ergänzung wie quaeritur (Fritzsche, Meyer) für den feierlichen Moment etwas Modernes, Frostiges (Schegg, Weiß). Daher ist der Satz als ein unvollständiger zu betrachten, dessen Nachsatz in Folge der Gemüthsbewegung unterblieb, der aber auch nicht ergänzt zu werden braucht (Winer 64, 557). — V. 37. Marcus läßt nicht nur wie Matthäus den Petrus allein angeredet, sondern auch den Vorwurf an ihn allein gerichtet sein, was man auf den Einfluß des Petrus zurückführen darf. — V. 39. τὸν αὐτὸν λόγον steht bei Matthäus an dritter Stelle und ist von Marcus anticipirt (s. z. V. 36). ὁ αὐτός hat er nur hier. Wie er die Versuchungsgeschichte zusammengezogen, so hat er es auch hier gethan. Den dritten Act deutet er nur noch an. — V. 40.* καταβαρύνω kommt bei den LXX, Theophr., Antip., Hermes vor, die gebräuchliche Form ist aber καταβαρέω. οὐκ ᾔδεισαν τί ἀπ. = sie wußten nicht, was sie antworten sollen, d. h. sie haben es zu keiner Antwort gebracht, während Petrus 9, 6 in einem ähnlichen Zustande eine ungehörige Antwort gegeben hatte. — V. 41.** Das Fragezeichen nach ἀναπαύεσθε ist zu streichen (s. Matth. S. 523). λοιπόν = fortan, nunmehr (ep. ad Diogn. c. 9. coh. ad gent. c. 11. c. Tr. c. 44. Acta apocr. ed. Tisch. S. 32. 82. 85. 104). ἀπέχει kann hier nur nach der Vulgata mit sufficit, es ist genug, übersetzt werden (Luth., Beza, Fritzsche, Ewald, Bleek, Weizs., Meyer, Reischl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Keil u. a.), obwohl dafür nur wenige späte Zeugen angeführt werden können [2]. Denn „es

---

[1] Euthym.: τὸ δέ, οὐ τί ἐγὼ . . . ἐλλιπῆ εἰσιν. Ἐλλείπει γὰρ τὸ γινέσθω. Ἔστι γὰρ τὸ πλῆρες, ὅτι γινέσθω, οὐχ ὃ ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὃ σύ.

* Ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν (A C Δ Vulg. Syr. Arm. Aeth. Tisch.) ist beizubehalten, πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτούς (ℵ B L Lachm., Trg.) ist nach Matth. conformirt. Weil ὑποστρέψας sonst bei Marcus nicht vorkommt, kann es nicht für das monotone ἐλθών eingekommen sein. βεβαρημένοι (C) ist aus Matth., καταβαρυνόμενοι (ℵ^{c} A B L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Λοιπόν ohne Artikel A C D Lachm., Trg. τὸ λ. ℵ B Δ Rec. Tisch.

[2] Pseudo-Anacr. 28, 33. Cyr. in Hagg. 2, 9. Hesych.: ἀπέχει, ἀπόχρη, ἐξαρκεῖ. Dagegen beruft sich Schegg auf Cod. D: τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα und alte lateinische Texte: adest enim consummatio et hora, sufficit finis et hora, consummatus est finis, und die beiden syrischen Uebersetzungen: appropinquavit finis et venit hora. Euthym.:

ist dahin, es ist vollbracht" (Buttm. 118) „es ist geschehen" (Schegg), „es ist aus damit" (Lange) würde den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufheben. Erklärt man aber diese Uebersetzung mit: die Entscheidung ist geschehen (Schegg), so kommt man allerdings dem Gedanken des Satzes näher, denn καθεύδετε (τὸ) λοιπόν kann nicht als Frage, sondern nur als Aufforderung verstanden werden. Deßhalb ist auch bei der Uebersetzung: es ist genug eine Beziehung auf Jesus, nicht auf das Schlafen (August.[1], Bleek, Meyer, W. Grimm), noch auf das bisherige (nicht dagewesene) Wachen der Jünger (Klost.)[2] anzunehmen. Jesus will nur sagen, daß er seinerseits jetzt das durchgekämpft habe, zu dem er vorher das Gebet und die Wachsamkeit der Jünger verlangt habe und er nun die Jünger nicht mehr brauche (Fritzsche, Weiß). Beim Herannahen des Feindes ergriffen sie denn auch bald die Flucht. ἦλθεν ἡ ὥρα ist dann nicht Begründung für die Vollendung der Sache, sondern für die nunmehrige Entbehrlichkeit der Jünger. Sie können ihm jetzt auf dem Leidenswege nicht folgen und nicht beistehen. — V. 42. Unterdessen ist aber der Verräther mit den Häschern gekommen, deßhalb muß Jesus alsbald zum Aufbruch ermahnen.

§ 50.

Die Gefangennahme.

14, 43—52 (Matth. 26, 47—56. Luc. 22, 47—53).

V. 43.* Εἷς τῶν δώδεκα weist auf V. 10. 20 zurück, wo der Verrath eines der Zwölfe vorausgesagt ist. Wollte nur der Grund angegeben werden, warum sie Jesus hier aufsuchten (Klost.), so wäre der Name allein genügend. παραγίνεσθαι παρά τινος = kommen von jemanden, d. h. gesandt werden

---

ἔλαβε τὴν κατ' ἐμοῦ ἐξουσίαν ὁ διάβολος, ἢ ἀπέχει τὰ κατ' ἐμέ, ἤγουν πέρας ἔχει. Für das Letztere spreche auch die Lucasparallele (22, 37). Dieß alles hat aber nur einen Werth, wenn man die Verbindung mit dem Vorhergehenden negirt und vorher eine Pause eintreten läßt. ἀπέχειν ist = entlegen, nicht: weg sein.

[1] De cons. evv. 3, 4, 11: cum vero Marcus ita hoc commemoraverit ut cum dixisset, dormite iam et requiescite, adiungeret, sufficit; et deinde inferret, venit hora, ecce traditur filius hominis: utique intellegitur post illud quod eis dictum est, dormite iam et requiescite, siluisse dominum aliquantum, ut hoc fieret quod permiserat, et tunc intulisse, ecce appropinquavit hora. Ideo post illa verba secundum Marcum positum est, sufficit, i. e. quod requievistis iam sufficit. Sed quia commemorata non est ipsa interpositio silentii Domini, propterea coartat intellectum, ut in illis verbis alia pronuntiatio requiratur.

[2] Oder man müßte zu der unwahrscheinlichen Ironie greifen: explicatio est ironiae, sufficit hactenus dormitasse (Fr. Luc.). Auch Ewald nimmt einen „unwillkürlichen scherzhaften Ernst" an. Denn Jesus wisse, daß sie nun dennoch sogleich unsanft genug erweckt werden müssen, ja von jetzt an überhaupt nicht mehr so schlafen können werden.

* Ὤν nach εἷς fehlt ℵ A B C D L Lachm., Tisch., Trg. πολύς nach ὄχλος fehlt ℵ B L Tisch., Trg., Ἰσκαριώτης ℵ B C L Δ Rec. konnte aber wegen der Parallelen leicht ausfallen, weßhalb es Lachm., Tisch., Trg. ([ ]) nach A D It. Vulg. beibehalten. Sonst schreibt Marcus Ἰσκαριώθ (3, 19; 14, 10).

(Krüg. 68, 34, 1). — V. 44.* Bei δεδώκει fehlt das Augment wie gewöhnlich im N. T. (Winer 12, 9, 70. Buttm. 29). σύσσημον (σύν, σῆμα) ein verabredetes Zeichen, nur hier im N. T., in den LXX für נֵס Fahne. αὐτός steht im N. T. auch mit Bezug auf ein vorhergehendes oder nachfolgendes Relativ in der Bedeutung der, derjenige, statt des in der griechischen Prosa allein üblichen οὗτος oder ἐκεῖνος (Buttm. 95). Marcus setzt hinzu: καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς = und führet ihn behutsam weg. ἀσφαλῶς sicher, vorsichtig, tutus = cautus. Dieß wird gewöhnlich auf die Befürchtung des Judas, Jesus möchte sonst entkommen, zurückgeführt (Apg. 16, 23)[1]. Schegg bemerkt dazu, Judas wußte zu gut, daß Jesus nicht fliehen werde, deßhalb könne ἀσφαλῶς nur gleich vorsichtig sein, ohne Aufsehen zu erregen. Die Prämisse ist aber nicht ganz richtig, wie schon Euthymius sagt (μήποτε διαφύγῃ τοὺς ἐπιβουλεύοντας ὃ πολλάκις ἐποίησε). Ich erinnere nur an Luc. 4, 30. — V. 45.** ἐλθών geht auf die Ankunft, προσελθών auf das sofortige Hinzutreten zu Jesus. — V. 46 f.*** εἷς wird in einzelnen Fällen als abgeschwächtes Zahlwort gebraucht, dem mitunter noch pleonastisch τις beigefügt wird, in welchem Falle aber immer ein gen. partitivus folgt. εἷς drückt bestimmter die numerische Einheit aus (Winer 18, 9, 111), ohne daß wie bei den Griechen absichtlich die Unbestimmtheit betont wird (Buttm. 74). εἷς τις τῶν παρεστηκότων nicht = unus nescio quis vel unus, quem appellare nihil attinet, sondern einfach unus adstantium. Dem Zusammenhange nach sind die Umstehenden Petrus, Johannes und Jacobus, denn die übrigen Jünger sind zwar in das Landgut Gethsemane mitgegangen (14, 32), aber nicht als Zeugen des Seelenkampfes mitgenommen worden. Doch können sie nicht so weit weg gewesen sein, daß sie bei einem entstehenden Lärme nicht schnell bei der Hand gewesen wären. Nach V. 50 (πάντες) sind sie auch bei der späteren Scene anwesend. Johannes nennt den Namen des εἷς τις, nämlich Petrus. Marcus hätte scheinbar ebenso guten Grund gehabt, den Petrus zu nennen, weßhalb die meisten Exegeten (Meyer, Schegg, Weiß u. a.) annehmen, er habe den Namen nicht anzugeben gewußt. Petrus habe ihn verschwiegen. Denn man habe die That des Petrus keineswegs, wie man gegenwärtig nur zu oft hören könne[2], für eine tadelnswerthe Uebereilung gehalten, deren sich der Apostel zu schämen hatte, sondern für eine heldenmüthige That,

---

* Ἀπαγάγετε (A C Δ) ist dem κρατήσατε nachgebildet, lies ἀπάγετε.

[1] Orig.: maligne et cum significatione hoc dixisse Judas videtur tanquam si dicat, nisi diligenter eum tenentes abduxeritis eum voluerit effugiet vos. Euthym.

** Die Verdoppelung des ῥαββί, Tisch. ῥαββεί nach ℵ A B C² D, ist später hergestellt worden (A).

*** Tisch., Trg. lesen ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ (ℵᶜ B D L) für ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν. — V. 47. ὠτίον ist aus Matth., ὠτάριον ℵ B D Lachm., Tisch., Trg., daß noch schlechter griechisch ist (Joh. 18, 10. Anthol. 11, 72, 2. Anaxandrites ap. Athen. p. 95, c) als das spätgriechische ὠτίον.

[2] Doch auch schon früher. Ich verweise nur auf Chrys. (H 84, 1), der den richtigen Mittelweg zu zeigen scheint: τούτους δὲ ἀκούσαντας, ὅτι ἤξουσί τινες ἐπ' αὐτόν, λαβεῖν εἰς βοήθειαν ὡς πολεμήσοντας ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου ὃ τῶν ἐκείνων γνώμης ἦν μόνον. διὸ καὶ ἐπιτιμᾶται Πέτρος αὐτῇ χρησάμενος, καὶ μετὰ σφοδρᾶς τῆς ἀπειλῆς· καὶ γὰρ ἠμύνατο τὴν οἰκέτην ἐλθόντα, θερμῶς μέν, πλὴν οὐκ ἑαυτῷ ἀμύνων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου τοῦτο ποιῶν.

die ihm zum Ruhme gereichte (Schegg). Ich weiß aber nicht, ob diese That der augenblicklichen Aufwallung nicht in Verbindung mit der späteren Verleugnung an Bedeutung verlor, würde aber auch so das Verschweigen des Namens nicht für erklärt halten, weil ja auch die letztere von Petrus berichtet wurde. Deßhalb bleibe ich bei der Matth. S. 525 gegebenen Erklärung, daß die Rücksicht auf die Feinde den Namen zu verschweigen gebot, weil ein bewaffneter Widerstand gegen die officielle Gewalt in den Augen der Römer immer etwas Bedenkliches hatte. — V. 48. ἀποκριθείς steht hier ganz absolut für anheben zu reden, das Wort nehmen. Auch die Parallele Matth. 25, 55: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν spricht dafür, daß eine Pause vorausging und diese ist aus Joh. 18, 4—9 zu ergänzen. — V. 49. ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί ist elliptisch; gewöhnlich ergänzt man nach Matth. 26, 56 (Buttm. 207. Winer 43, 5, 297). Zwar wird auch sonst ἵνα zur Umschreibung des Imperatives gebraucht (5, 23. 2 Kor. 8, 7. Buttm. 208), so daß man übersetzen kann: doch es sollen die Schriften erfüllt werden (Weizs., Klost., Weiß), aber ursprünglich konnte ἵνα überhaupt nur durch Auslassung einer allgemeinen oder durch den Zusammenhang zu bestimmenden Angabe zu dieser Bedeutung kommen. Auch in anderer Beziehung wird ja ἵνα brachyologisch mit Bezug auf einen vorschwebenden Gedanken gebraucht (Krüg. 54, 8, 14). — V. 51 f.* σινδών, LXX für סָדִין, = Baumwolle, Leinwand, Tuch (Matth. S. 553), das aus Baumwolle Gemachte, das Kleid. Da er dasselbe fahren ließ, um zu fliehen, so kann es nicht das Nachtgewand gewesen sein, in welchem er schlief (Meyer), sondern ein Stück Tuch, welches er sich geschwind umgeworfen hatte (Klost., Schegg, Weiß). Er hatte sich schnell von seinem Lager entfernt, um Jesu zu folgen. ἐπὶ γυμνοῦ = auf dem bloßen Leibe. σώματος ist zu suppliren (Euthym.: τοῦ σώματος δηλονότι), denn der Artikel fehlt wohl bei Verbindungen mit Präpositionen im N. T. häufig (Buttm. 78), aber doch nicht bei substantivirten Adjectiven [1]. γυμνός steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung = unbekleidet, nackt. Wer die νεανίσκοι gewesen sind (s. aber krit. Anm.) ist schwer zu entscheiden, denn νεανίσκοι ist so sichtlich dem νεανίσκος τις nachgebildet, daß es kaum echt sein kann. Die einen denken an Soldaten (Grot., de W.), die andern an die ministri synedrorum (Fritzsche) oder an die jungen Leute unter dem ὄχλος (Meyer, Weiß). Letzteres ist unwahrscheinlich, weil kein Grund vorhanden ist, warum gerade diese Hand an den Jüngling gelegt haben.

Diese mysteriöse Erzählung ist dem Marcus eigenthümlich und hat zu vielen Vermuthungen Anlaß gegeben. Die Alten haben unter dem fliehenden Jünglinge bald Jacobus den Gerechten (Epiphan., τινές bei Euthym. und Theophyl.), bald den Apostel Johannes (Ambros., Chrys., Greg., Beda), bald einen aus dem Hause, in welchem Jesus das Pascha gefeiert hatte (Theophyl.,

---

* Statt des nach V. 47 conformirten εἷς τις νεανίσκος (A Δ Tisch.) ist νεανίσκος τις (ℵ B C L Lachm., Trg.) zu lesen. Für ἠκολούθει (D It. Vulg.) lies συνηκολούθει (ℵ B C L Lachm., Tisch., Trg.). οἱ νεανίσκοι am Schlusse des V. 51 (A) ist wegzulassen. Ebenso ἀπ' αὐτῶν (A D Δ) am Schlusse des V. 52.

[1] Die trefflich zur Erklärung dienende Stelle (Fritzsche, W. Grimm) Luc. nav. c. 33: ἄθλιον βαλὼν ἐς τὰ γυμνά hat den Artikel (vgl. Krüg. 43, 4, 20).

τινές bei Euth.), verstanden, und in der neuesten Zeit ist es ziemlich allgemein üblich geworden, ihn mit Marcus zu identificiren (Olsh., Lange, Reischl, Bisp., J. Grimm, Lichtenstein, Klost., Ewald, Volkm., Weiß, Keil), aber ohne haltbaren Grund. Denn Marcus konnte die Erzählung doch leicht aus einer anderen Quelle schöpfen, da dieser Jüngling mit den Aposteln bekannt sein mußte oder nachher bekannt worden sein muß. Der Grund der Aufnahme ist bei dem schildernden Marcus in der Absicht zu erkennen, in einem concreten Bildchen die ganze Gefährlichkeit der Situation, die Wuth und Wildheit der Feinde Jesu darzustellen, wenn ich auch nicht mit Fr. Luc., Jans. j., Tirin., Patrizzi, Schegg eine Entschuldigung der Jünger darin suchen möchte [1], oder gar eine Erklärung des ἀπάγετε ἀσφαλῶς V. 44 annehmen könnte. Da die Tradition dem Marcus einstimmig die Bekanntschaft mit dem Herrn abspricht, so ist die Identificirung mit Marcus historisch nicht zu rechtfertigen. Denn wollte man diese Begegnung nur als vorübergehende und einzige betrachten (Klost.) [2], so müßte man doch ein Motiv dahinter suchen, welches wieder eine Bekanntschaft mit dem Herrn wäre. Ob aber dieser Jüngling von der Stadt aus Jesu gefolgt ist oder ein Arbeiter und Wächter im Olivenhain Gethsemani war (Grot., Jans. j., Schegg), läßt sich durch συνηκολούθει nicht entscheiden, da dieses nicht nothwendig mit andern ihm nachfolgen, sondern überhaupt ihn begleiten heißt, aber doch scheint das Imperfect anzudeuten, daß er schon vorher in der Begleitung war und im Unterschiede von den Jüngern noch weiter Jesu nachfolgte. Deßhalb ist es wahrscheinlicher, daß er aus der Stadt kam, vielleicht aus dem Hause, in welchem das Abendmahl gefeiert worden war. Die leichte Umhüllung ist freilich dann auffallend, aber wegen der Dehnbarkeit der Wörter σινδών und γυμνός kein unbedingtes Hinderniß.

§ 51.

Die Verurtheilung Jesu und die Verleugnung des Petrus.

14, 53—72 (Matth. 26, 57—75. Luc. 22, 54—62).

Alle vier Evangelisten beginnen die Erzählung der Ereignisse vor dem Hohenpriester mit der Notiz über das Nachfolgen des Petrus, während

---

[1] Zum Theil auch Jans. s.: itaque in hoc videtur istud ab eo narratum, ut ostenderet, quanta fuerit tum circa Dominum trepidatio, et quam nemo sustinuerit apud ipsum consistere. Impleri enim scripturas oportebat, quae praedixerunt fore ut ab omnibus desereretur et non esset qui auxiliaretur aut consolaretur. Declarat et illud haec narratio quomodo apostolos tractassent hostes, nisi illi fugam inissent. Dagegen Beda: quisquis vero fuit, maiorem in se quam in ceteris amorem Domini permansisse comprobat, qui, illis iam fugientibus, ipse, donec ab hostibus comprehenderetur, vinculo caritatis astrictus, eum prosequi non omisit.

[2] Die Deutung des muratorischen Fragments: quibus (aliquibus) tamen interfuit et ita posuit von der Augenzeugschaft des Marcus (Volkm.) ist doch sehr zweifelhaft. „Bei einigen von ihm erzählten Begebenheiten sei er selbst zugegen gewesen und dieses habe er in seiner Darstellungsweise zu erkennen gegeben" widerspricht dem papianischen Zeugnisse.

Lucas und Johannes unmittelbar daran den Bericht über die Verleugnung anreihen, schicken Matthäus und Marcus eine Uebersicht über den Verlauf der Verhandlung voraus. Dadurch hat dieser Abschnitt eine besondere Beziehung auf Petrus erhalten. Die Erfüllung der Weissagung V. 30 erscheint als der Zielpunkt, auf welchen die ganze Anlage hinweist (Kloſt., Weiß u. a.). Doch geht man zu weit, wenn man diese Disposition ganz auf das Interesse des Marcus für seinen Gewährsmann zurückführt. Die Ausführlichkeit, mit welcher Marcus die Verleugnungsgeschichte berichtet, zeugt allerdings für dieses Interesse, aber nach allem, was sonst über die Stellung der Jünger in unserem Evangelium gesagt ist, kann dieß nicht auffallen. Die Zurückstellung der Verleugnung ist historisch wahrscheinlicher, da nicht angenommen werden kann, daß alle drei Scenen unmittelbar nach dem Eintritte des Petrus stattgefunden haben.

V. 53.* Συνέρχονται αὐτῷ kann nach Luc. 23, 55. Joh. 11, 53. Apg. 1, 21; 9, 39; 10, 23; 11, 12 nur heißen: sie kommen mit ihm (Jesus) zusammen sc. beim Hohenpriester. Denn die Beispiele, welche für συνέρχεσθαί τινι = πρός τινα angeführt werden, sind ziemlich problematisch. Sie reduciren sich auf: μύσταισι συνέρχου (Pass.) = komme zu den Eingeweihten. Analoge Constructionen: ἄγειν, φοιτᾶν, ἥκειν τινί, εἰσφέρειν τινά τινι beweisen nichts dagegen, weil bei συνέρχεσθαι die Präposition σύν in Betracht kommt (Win. 31, 5, 202). Die Mitglieder des Synedriums waren zum Voraus eingeladen, bei Kaiphas zu erscheinen, sobald Jesus gebracht würde, und trafen dort gleichzeitig mit Jesus ein. — V. 54. ἕως ἔσω εἰς ist eine abundante Verbindung. Schon die Klassiker verbinden mitunter ἕως mit Adverbien, z. B. τότε, ὀψέ (Krüg. 65, 1, 4). Da ἔσω nur das Adverbium von ἐς ist, so ergänzt sich εἰς leicht[1]. Die Griechen würden lieber den Genitiv gesetzt haben (Krüg. 47, 29, 1). Da die spätere Gräcität solche Häufungen liebt, so ist kaum damit angedeutet, wie dem Petrus der Muth immer mehr wuchs, bis er sich endlich getraute, ganz in den Hof (Palast) hineinzugehen (Weiß). θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς sich wärmend dem Feuer zugewendet, am Feuer. Die Bedeutung der Richtung zu etwas ist, wie häufig, ziemlich abgeschwächt. φῶς ist Luc. 22, 55 durch πῦρ erklärt und wird auch sonst so gebraucht[2]. — V. 55. εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν = לַהֲמִיתוֹ. — V. 56. ἴσαι = gleich, gleichlautend, übereinstimmend. Schon daraus ging hervor, daß die Zeugnisse falsch waren, aber auch als solche hätten sie zur Verurtheilung genügt, wenn wenigstens zwei übereingestimmt hätten, denn auf Grund zweier Zeugen konnte ein Urtheil gefällt werden (Deut. 17, 6; 19, 15. Mischna Sanh. 3, 6; 5, 3). — V. 58. χειροποίητος und ἀχειροποίητος wird vielfach als spätere Form der Ueberlieferung (Meyer), Erläuterung des Marcus (Kloſt.) oder

---

* Αὐτῷ nach συνέρχονται (A B Lachm., Trg.) fehlt ℵ D L Δ It. Vulg. Tisch., konnte aber wegen der scheinbaren Ungehörigkeit weggelassen werden.

[1] Auf die Eigenthümlichkeit, daß die neutestamentlichen Autoren wie die LXX immer ἔσω, nie εἴσω, und doch immer εἰς, nie ἐς, schreiben, hat schon Fritzsche (p. 648) aufmerksam gemacht (vgl. auch Win. 6, 52).

[2] Jes. 44, 16; 47, 14. Ez. 5, 2. 1 Macc. 12, 29. Xen. Hell. 6, 2, 29. Cyr. 7, 5, 27.

eines Redactors (Holtzm., Ewald) für seine Leser angesehen, wenn es nicht geradezu verworfen wird (Wilke). Weiß glaubt, Marcus lege sein (von Joh. 2, 19 abweichendes) Verständniß des Spruches den Zeugen bei, die in dem ἐγὼ καταλύσω die frevelhafte Absicht, in dem χειροπ. die verächtliche Herabsetzung des Heiligthums und in dem ἄλλον die blasphemische Voraussetzung eines andern höheren hervorheben. Allein die Zeugen mußten, wenn sie aus dem Ausspruche eine Anklage bilden wollten, denselben auf den wirklichen Tempel beziehen. Die Herstellung eines andern konnte aber in drei Tagen nicht auf natürlichem Wege durch Händearbeit geschehen. Die Blasphemie lag für die Juden im Gedanken an den Abbruch des Tempels [1], an einen neuen, höheren dachten sie nicht. Indem aber Marcus das χειροπ. und ἀχειρ. hinzufügt, zeigt er die falsche Auffassung der Juden, ohne sie selbst zu theilen. Für ihn kann darin nur der Gegensatz von Menschenwerk und Gotteswerk, Vergänglichem und Unvergänglichem ausgesprochen sein. διὰ τριῶν ἡμερῶν wäre sonst für ihn ohne alle Bedeutung. Denn die Erklärung: in kürzester Frist (Weiß) geht nach den Zeitangaben in den Leidensweissagungen nicht an. ἀχειροποίητος kommt nur im N. T. vor (2 Kor. 5, 1. Kol. 2, 11). — V. 59. Die Nichtübereinstimmung kann nicht bloß auf die äußeren Umstände des Ortes und der Zeit (Klost., Schegg) bezogen werden, sondern war eine sachliche. Dieß spricht nicht gegen Matthäus, da es sich nicht bloß um zwei, sondern um einige (τινες) handelt. Die Zeugen wurden also nicht mit einander verhört, sonst hätten sie wie die Ankläger der Susanna wohl mit einander übereingestimmt. — V. 60. Auch hier (s. Matth. 26, 62 S. 529) ist nur eine Frage anzunehmen und vor τί nichts zu ergänzen [2]. Zu εἰς μέσον vgl. 3, 3. Der Artikel wird bei solchen Verbindungen adverbialen Charakters oft weggelassen (Winer 19, 117. Buttm. 78). Marcus schildert anschaulich, wie der Hohepriester in die Mitte trat, d. h. wahrscheinlich vor die herumsitzenden Synedristen hin, wo Jesus stand. — V. 61. Das Imperfect ἐσιώπα gegenüber dem Aoriste ἐπηρώτησε zeigt das fortgesetzte Schweigen des Herrn an, das durch οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν eine negative Bestimmung erhält. Weder böswillige falsche Aussagen, noch absichtliche Provocationen waren einer Antwort werth, da an eine Ueberführung der Gegner nicht mehr zu denken war. Die majestätische Ruhe Jesu läßt aber seine Unschuld in einem um so schöneren Lichte erscheinen, je fieberhafter die Unruhe war, mit welcher die Richter nach einem formalen, wenn auch falschen Anhaltspunkte suchten, um Jesus verurtheilen zu können.

---

[1] Victor: διὰ τῆς προσθήκης τοῦ χειροποιήτου ἠδέησαν τὴν συκοφαντίαν· οὐ γὰρ εἶπε λύσω, ἀλλὰ λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ οὐδὲ περὶ ἐκείνου, ἀλλὰ περὶ τοῦ σώματος τοῦ ἰδίου. Vgl. Apg. 6, 14.

[2] Auch Schegg hält hier eine Ergänzung nicht mehr für nothwendig, da ἀποκρίνεσθαί τι nicht bloß „etwas antworten", sondern auch „etwas beantworten" heißt und τις in der (für uns) indirecten Frage oft steht. Tisch., Weiß lassen darum die Interpunction zwischen οὐδὲν τί aus nach ℵ C D I L P und interpretes latinos; „habent enim ff²q vg non respondes quicquam (q om) ad (ff² adversum) ea quae tibi obiciuntur ab his?" Die Zerlegung in eine Doppelfrage hat schon Victor: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; τί οὖν οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; was ziemlich genau mit Mey. und Klost. stimmt: was ist es nun das, dessen diese hier dich beschuldigen?

V. 61 b. Da der Hohepriester trotz der falschen Zeugnisse nichts ausgerichtet hatte, so mußte er einen andern Weg einschlagen, um Jesus wenigstens zu einer Antwort zu drängen. Dieß gelang ihm auch durch eine Frage, deren Nichtbeantwortung von Seiten Jesu als eine Verneinung betrachtet worden wäre. So mußte es kommen, daß Jesus gerade wegen seines höchsten Vorzugs zum Tode verurtheilt wurde. εὐλογητός steht sonst nirgends, auch im talmudischen Schriftthume nicht (Wünsche S. 407), absolut; gewöhnlich εὐλογ. κύριος (Luc. 1, 68. Röm. 1, 25 u. a.) [1]. An sich ist es als Uebersetzung des hebr. בָּרוּךְ Apposition zu κύριος. Im Hebräischen heißt die Formel: הקדש ברוך הוא (Schöttg. z. Röm. 9, 5, 544.). Aber schon Schöttgen schließt daraus, daß εὐλογητός allein Gott bezeichne. So ist es auch in unserer feierlichen Anrede zu verstehen. Matthäus schreibt dafür: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, was aber im Munde des Juden nicht von der metaphysischen Gottessohnschaft gedeutet werden kann. — V. 62. μετὰ τῶν νεφελῶν wie Apok. 1, 7 und Dan. 7, 13. μετά bezeichnet oft die begleitenden Umstände. Daß es sich nur auf eine äußere Erscheinung beziehen kann, ist selbstverständlich. — V. 63. τοὺς χιτῶνας = die Unterkleider. Vornehme Juden und Reisende trugen zuweilen zwei Unterkleider, wovon das obere, welches immer länger als das untere war, מְעִיל genannt wurde. Das gewöhnliche Unterkleid hieß כְּתֹנֶת = χιτών (Winer R. W. 1, 661 f.) [2]. Das Zerreißen der Kleider pflegte man an allen Kleidern mit Ausnahme der Oberkleider vorzunehmen. Der Riß war aber nur von der Breite einer Hand, vorn an der Brust (Winer 2, 630). — V. 64.* φαίνεται ist zu erklären wie δοκεῖ Matth. 26, 65 (Plat. rep. 3 p. 383 A. Prot. p. 324 D). Der Hohepriester fragt nicht, wie ihnen die Worte Jesu vorkommen (Klost., W. Grimm), sondern was sie hinsichtlich der Strafe für eine Ansicht haben. κατακρίνειν c. Acc. c. Inf. Herod. 6, 85; 9, 93. Auf die Gotteslästerung war nur dann die Todesstrafe gesetzt, wenn der wahre Name Gottes, nicht bloß ein göttliches Attribut, z. B. Himmel, ausgesprochen worden war. Wenn der zuletzt allein verhörte würdigste Zeuge alles getreu wiederholte, was er gehört hatte, so erhoben sich die Richter und zerrissen ihre Kleider (Mischna Sanh. 7, 5. Wünsche S. 408).

V. 65.** Ἤρξαντο bezeichnet den Anfang dessen, was nach dem Schuldig! geschehen ist. τινές im Gegensatz zu πάντες V. 64 sind Synedristen. προφήτευσον ist nach περικαλ. τὸ πρόσωπον als Spott zu erklären, den sie sich mit dem Verurtheilten erlaubten. Matthäus erwähnt das Verhüllen nicht, gibt

---

[1] Victor übersieht den Artikel vor Χριστός, wenn er sagt: καὶ ἐπειδὴ Χριστοὶ ἐκαλοῦντο οἵ τε ἱερεῖς καὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς, προστίθησι κατὰ ἐξαίρετον „ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ", ἵνα εἴπῃ τοῦ θεοῦ.

[2] Matth. S. 530 habe ich χιτῶνας nebenbei im weiteren Sinne für Oberkleid und Unterkleid erklärt. Schegg bleibt auch hier bei dieser Deutung: „sein Ober- und Unterkleid, d. i. den langen Kaftan und das Hemd." Das מְעִיל oder אֵפוֹד des Hohenpriesters ist nicht gemeint. Wo die Alten (Pseudo-Hier.) dieß annehmen, werden sie von allegorischen Motiven geleitet.

* Lies αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου (א B C L Δ Tisch., Trg.).

** Ἔβαλλον ist für das schwerer verständliche ἔλαβον (א A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) in die Rec. aufgenommen worden.

aber als Inhalt des προφ. an: τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; was sehr dunkel ist, da man es doch nicht auf die Nennung des Namens (Weiß) beziehen kann. Lucas verbindet Beides miteinander. Darnach ist auch Marcus zu interpretiren, denn es kann sich weder um eine Nöthigung zur Weissagung als Beweis der vorgeblichen Messianität (Fritzsche, Meyer), noch um eine boshafte Anspielung auf die V. 62 ausgesprochene Drohung, daß er dem ungesehenen Thäter prophetisch seine Strafe ankündige (Kloſt., Weiß), handeln. Beides ist zu weit hergeholt. Nach der ursprünglichen Bedeutung heißt προφητεύειν ein προφήτης sein, d. h. ein solcher, der vor andern ausspricht, was diese gar nicht oder nicht recht wissen (Schegg 2, 300. Tholuck, die Propheten und ihre Weissagung. 1861 S. 22), also = kundmachen, angeben. Das Object dazu ergab sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Zu diesem Verlangen konnten sie aber bloß kommen, weil sich Jesus als Prophet ausgegeben hatte (Beda). Zu ῥάπισμα s. Matth. S. 531. Man kann es allgemein mit Schläge übersetzen. ἔλαβον sie nahmen ihn in Empfang, denn sie hatten für die Bewachung zu sorgen. Aber sie begleiteten die Empfangsnahme alsbald mit Schlägen (λαμβάνειν ἀδικήματι Dem.)[1].

V. 66. Κάτω ἐν τῇ αὐλῇ unten im Hofe, während die Verhandlungen im höher gelegenen Gebäude vorgenommen wurden. ἐν τῇ αὐλῇ ist die nähere Erklärung zu κάτω. — V. 67. θερμαινόμενον wie er sich wärmte sc. an dem V. 54 genannten Feuer. ἐμβλέψασα αὐτῷ = sie schaute ihn scharf an (10, 21. 27), um sich zu überzeugen, ob es wirklich der sei, den sie vermuthete, dessen Züge ihr bekannt waren, weil sie ihn öfters in der Begleitung des Herrn gesehen hatte. — V. 68.* οὔτε-οὔτε steht als negirtes καί-καί sowohl bei ganzen Sätzen als einzelnen Satztheilen (Buttm. 314). Dadurch wird nicht eine Trennung beider Begriffe herbeigeführt, sondern der beiden zu Grunde liegende Hauptgedanke stärker hervorgehoben: weder weiß ich noch verstehe ich soll im Munde des Petrus anzeigen, daß er gar nicht begreifen könne[2], wie sie zu einer solchen Behauptung komme. προαύλιον = Thorhalle, Vorhalle (Matth. S. 532), der Gang, welcher bei der Wohnung des Pförtners auf den Ausgang führt, wofür Matth. genauer πυλών gewählt hat. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν ist allerdings auffallend, da es unerklärlich scheint, daß Petrus sich dabei nicht an die Voraussage Jesu erinnert haben sollte. Andererseits ist aber die Erklärung des V. 30 durch den ersten Hahnenschrei um Mitternacht, der längst vorbei

---

[1] Die Lateiner sagen verberibus accipere, das Bleek, Kloſt., Weiß auch hier als Analogon verwenden. Ein Sarkasmus (Schegg) liegt nicht immer in dem lateinischen Ausdruck. Bei Cicero Tusc. 2, 14: pueri verberibus accipiantur ist er allerdings nicht zu verkennen, aber in accipere verberibus in necem (Georg. s. v. b, ββ) liegt doch ein bitterer Ernst. Weil sich im Griechischen keine Spur davon finde, bleibt Fritzsche bei der Lesart ἔβαλον „quae et ipsa mira videtur".

* Statt οὐκ οἶδα οὐδὲ ἐπίστ. lies οὔτε οἶδα οὔτε ἐπ. (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.). τί σὺ λέγεις ist für das ungewöhnlichere σὺ τί λέγ. (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) eingesetzt. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν fehlt ℵ B L, Lachm., Weiß [ ], Schegg; es könnte aus V. 72 ergänzt sein, doch fehlt es in den Parallelen.

[2] Vulg.: neque scio neque novi, wozu vgl. Plaut. mil. glor. 2, 5, 42: neque vos qui homines sitis novi neque scio. Cic. pro Sex. Rosc. Am. 43, 125: non enim novi neque scio (Fritzsche).

war, und dem, welcher den Morgen verkündigte (Weiß), wenig natürlich. Es ist nicht unmöglich, daß Petrus in dieser Situation den ersten Hahnenschrei nicht recht beachtete und sich erst später in seiner Reue daran erinnerte [1]. — V. 69.* Wie die verschiedenen Lesarten zeigen, hat das πάλιν den Erklärern Schwierigkeiten gemacht. Vor Allem ist zu fragen, ob ἡ παιδίσκη mit der V. 66 genannten μία τῶν παιδισκῶν identisch ist, wie die meisten neueren Exegeten (auch Theophyl.) annehmen. Der Artikel weist jedenfalls auf eine bestimmte Sklavin (Klost., Schegg) hin, die allen bekannt war. Diese kann aber nur die an der Pforte sitzende sein, da sich Petrus unterdessen gegen den Ausgang zurückgezogen hat. Allerdings setzt μία τῶν π. bloß voraus, daß der Hohepriester noch mehr Mägde hatte, und nicht, daß nachher noch von einer anderen erzählt werden soll (Weiß), aber daraus folgt nur, daß ἡ παιδ. dieselbe sein kann, aber nicht, daß es dieselbe war. Da nun Matthäus eine andere nennt, so wollte Marcus diese andere als eine allen bekannte andeuten. Weil Johannes die θυρωρός bei der ersten Verleugnung erwähnt und diese ihren Platz nicht verlassen durfte, so combinirt Schegg diese Verleugnung mit der zweiten und dritten bei Matthäus und Marcus und der dritten bei Lucas. Dieß hat auch in sofern eine innere Wahrscheinlichkeit, als Petrus sich nach der Verleugnung mehr zurückzog, um den Blicken des Gesindes nicht so stark ausgesetzt zu sein. Nach der Stellung des Johannes zu den synoptischen Evangelien, welche auch in der Leidensgeschichte durch genauere Angaben und Motivirungen erkennbar gemacht ist, liegt es aber trotz der Autorität des Petrus für das zweite Evangelium doch näher, daß Johannes auch in der Reihenfolge genauer berichtet. Marcus hatte im Matthäusevangelium schon eine bestimmte Aufeinanderfolge vor sich. Demgemäß sind beide Gruppen umzukehren. πάλιν (s. krit. Anm.) gehört zu λέγειν und bezeichnet also nicht dieselbe Magd als die Sprechende, sondern deutet an, daß nun auch die bekannte Magd ihrerseits zu sprechen anfing, wie die schon genannte. Denn auch πάλιν vor οἱ παρ. V. 70 muß so erklärt werden, wenn es auch nicht πάλιν ἔλεγον, sondern πάλιν οἱ παρ. heißt. — V. 70.** καὶ γάρ κτλ. denn auch ein Galiläer bist du, d. h. auch daraus kann man neben Anderem abnehmen, daß du einer von denselben bist (Lange, Meyer, Reischl, Weiß). Das Andere ist zwar nicht angegeben, aber aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen. Manche der Umstehenden erinnerten sich, ihn schon gesehen zu haben und wurden nun durch den Umstand, daß er ein Galiläer war, in ihrem Verdacht bestärkt. „Du bist auch ein Galiläer" (Schegg) oder „bist du doch auch ein Galiläer" (Weizs.) ist zu allgemein, denn nicht jeder Galiläer konnte als solcher verdächtig sein. — V. 71. ἀναθεματίζειν ist der biblischen Gräcität allein eigen, als Uebersetzung des hebr. הֶחֱרִים (Jos. 6, 21. 1 Macc. 5, 5) = dem Untergange geloben; mit

---

[1] Euthym.: ἐσημειώσατο δὲ τοῦτο, δηλῶν ὅτι οὔτε ἡ πρώτη φωνὴ τοῦ ἀλέκτορος ἀνέμνησεν αὐτόν. Vgl. Luc. 22, 61.

* Πάλιν nach ἤρξατο ℵ C L Δ Tisch., B M Sah. Cop. Aeth. lassen es aus; D It. Vulg. Arm. lesen πάλιν δὲ ἰδοῦσα αὐτὸν ἡ π. Statt παρεστηκόσιν (A D Lachm.) lies παρεστῶσιν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Der Zusatz καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει (A Δ) ist Glossem aus Matth.

ἑαυτόν (Apg. 23, 12. 21) = sich verschwören, absolut nur hier = verwünschen, d. h. durch schwere Fluchworte versichern (befluchen Schegg; sich verfluchen Weizs.). — V. 72.* Das schwer verständliche ἐπιβαλών hat eine ganze Reihe von Deutungen gefunden. Die älteste und früher allgemein angenommene ist die der Vulgata: coepit flere (It. Vulg. Go. Copt. Syr.) wie auch D ἤρξατο κλαίειν liest. Von Neueren stimmen zu: Euthym., Luth., Calv., Kuinöl u. a. Damit verwandt ist: prorupit in fletum (Erasm., Bengel; Theophyl. in zweiter Linie: ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος; auch das von Jansen vertheidigte adiciens des Joh. Eutennius in der Uebersetzung des Euthymius und προστιθέναι des Grotius gehören hierher). 2) Theophylakt erklärt: ἐπικαλυψάμενος τὴν κεφαλήν und ihm folgen: Calov., Wolf, Fischer, Rosenm., Paulus, Fritzsche, Linder u. a. 3) Die jetzt fast allgemein acceptirte Deutung ist von Ewald: einfallend mit den Thränen tiefer Reue in den Laut des ihn weckenden Hahns [1]. Dieß wurde nur dahin modificirt, daß man, um das dadurch geforderte laute Weinen zu vermeiden, ein inneres Einfallen annahm, wie schon Casaub. (κατανοήσας), Wetst., Glöckl, Buttm. (127), Meyer, Reischl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Keil. Schegg bleibt bei der durch Matth. 26, 75 angezeigten, auch von Beza, Steph., Vater u. a. gegebenen Erklärung, indem er ἐπιβάλλειν wie 4, 37 intransitiv nimmt: hinstürzend weinte er (nicht schlechthin: hinausstürzend). ἐξελθὼν ἔξω des Matthäus entspreche unserem ἐπιβαλών und ἔκλαυσε πικρῶς unserem ἔκλαιεν. Diese Erklärung wäre sachlich annehmbarer, wenn nur die philologischen Schwierigkeiten nicht so stark wären. Denn ἐπιβάλλειν müßte in diesem Falle das Ziel bei sich haben oder heißt: darauf losstürzen, so daß ἐξελθὼν ἔξω doch keine Erklärung ist und man wieder auf Erasmus zurückkommt, der aber ἐπέβαλε κλαίειν voraussetzt [2]. Im Activ steht es intransitiv ohne Object nur vom Einfallen in die Rede: ἐπιβαλὼν ἔφη (Polyb., Diod.) oder mit Auslassung von τὸν νοῦν, τὴν διάνοιαν von der Hinrichtung der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand oder eine Thatsache. Damit ist aber die dritte Erklärung gegeben, nach welcher ἐπιβαλὼν dem καὶ ἀνεμνήσθη parallel steht: er dachte darüber nach und weinte. Diese Erklärung mag eine Abschwächung des Gedankens sein (Schegg), aber man kann mit Euthymius dagegen bemerken, daß sich Petrus in einer Gemüthsstimmung befand, welche ihm erst allmählich die richtige Erkenntniß gestattete, dann aber in das Gegentheil umschlug [3].

---

* Τοῦ ῥήματος οὗ ist aus Matth., lies τὸ ῥῆμα ὡς (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Mit Unrecht sieht Scholten (S. 103) in der Genitivconstruction des Matth. eine Verbesserung, denn die Verba des Erinnerns und Vergessens haben den Accusativ, meist der Sache, insofern das Object als Inhalt der Vorstellung zu denken ist (Krüg. 47, 11, 2). τρίς με ἀπαρ. nach ℵ B C* L Δ It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.

[1] S. 436 Anm. 2: das ἐπιβαλών steht vom Einfallen mit dem eigenen Worte oder Laute in ein von außen gekommenes Wort oder einen Laut derart, wie Polyb. 23, 1, 8. Clem. Hom. 17, 14. Matth. und Lucas lassen es aus, um dafür den Satz mit πικρῶς abzurunden.

[2] Auch Weizs. scheint dieser Ansicht zu sein: und es ergriff ihn, daß er weinte. Klost.: auf etwas treffen, an etwas gerathen. Der zweite Hahnenschrei habe ihn so unerwartet getroffen, daß er erst im weiteren Leugnen innegehalten und der erschütternden Wirkung nachgegeben habe.

[3] Καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ λέγει πάλιν ὅτι μετὰ τὸ φωνῆσαι τὸν ἀλέκτορα στραφεὶς ὁ κύριος,

§ 52.

Jesus vor dem römischen Gericht.

15, 1—15 (Matth. 27, 1. 2. 11—26. Luc. 23, 1—3; 18—25).

Die Darstellung des Marcus geht mit wenigen, schon früher genannten Ausnahmen der des Matthäus parallel, ist aber einfacher. Marcus betont weder die Schuld des Volkes noch die Unschuldserklärung des Pilatus mit gleicher Entschiedenheit wie Matthäus. Vielmehr zeigt er nur, daß die Synedristen dem Pilatus das Todesurtheil abgerungen haben. Die Rücksicht auf das anders nicht zu befriedigende Volk bestimmte den Pilatus, Jesus zu opfern (V. 15). Er hat damit der Staatsraison die Gerechtigkeit untergeordnet, aber doch nicht in so schreiender Weise das Gerechtigkeitsgefühl verletzt wie bei Matthäus, wo er die Unschuld Jesu ganz öffentlich durch Wort und That ausspricht.

V. 1.* Πρωΐ geht auf den ganzen Satz und nicht bloß auf das Hauptverbum. Denn letzteres gibt nur das Resultat der im Participialsatze berichteten Berathung. Worauf diese gerichtet war, gibt Matthäus näher an (S. 533 f.). Die Synedristen mußten sich an den Procurator wenden, weil ihnen das ius gladii genommen war. Sie verschweigen ihre eigene Verurtheilung, weil eine solche von Pilatus sie dem Volke gegenüber schützen konnte und die römische Strafe der Kreuzigung der ganzen Bewegung den Halt entziehen sollte. Deßhalb mußten sie die Anklage auf ein Staatsverbrechen stellen. Auf die Formulirung derselben ist wahrscheinlich συμβούλ. ἑτοιμ. zu beziehen: sie veranstalteten eine Berathung. Marcus konnte bei seinen Lesern nicht die Bekanntschaft mit der jüdischen Justiz voraussetzen. Er fügt noch bei: ὅλον τὸ συνέδριον (vgl. V. 53. 55), um anzuzeigen, daß sämmtliche Synedristen zugegen waren [1]. Andere, als die vorher aufgezählten Klassen, etwa die Luc. 22, 52 genannten Tempelhauptleute (Schegg), sind deßhalb nicht darunter zu subsumiren. — V. 2.** Da die Juden vor Pilatus eine Anklage auf Gotteslästerung nicht stellen konnten, so versuchten sie es, seinen Anspruch auf die Messianität als staatsgefährlich darzustellen. Denn βασιλεύς zeigt, daß sie die politische Seite hervorkehrten. Jesus antwortete kurz, um nicht die Verleumdung durch Stillschweigen zuzugestehen oder durch Leugnung den Schein von Furcht zu erwecken (Victor). — V. 3. κατηγορεῖν τινός τι ist die regelmäßige Construction (Krüg. 47, 24, 1. Winer 30, 9,

---

ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ, διὰ τοῦ βλέμματος ὑπομιμνήσκων αὐτόν. Τοσοῦτον γὰρ αὐτοῦ κατεκράτησεν ὁ φόβος, ὡς ἀποτεθνηκέναι μικροῦ, καὶ τοῦ ἀλέκτορος φωνήσαντος οὐ μόνον ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ δίς, μηδ' οὕτως εἰς αἴσθησιν ἐλθεῖν, ἀλλὰ δεηθῆναι καὶ τοῦ βλέμματος τοῦ σωτῆρος.

* Πρωΐ (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.) für ἐπὶ τὸ πρωΐ (A Δ), ἑτοιμήσαντες (ℵ C L Tisch.) für ποιήσαντες (A B Δ Verss. Lachm., Trg.). Der Artikel vor Πιλάτῳ (ℵ A B D Tisch. Πειλάτῳ) fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.

[1] Maim. Sanh. 3 bei Lightf. S. 639: synedrium septuaginta unius seniorum non necesse est, ut sedeant omnes . . . cum vero necesse est, ut congregentur omnes, congregentur omnes.

** Statt εἶπεν αὐτῷ (A Δ Lachm.) lies αὐτῷ λέγει (ℵ B C D Tisch., Trg.).

191), findet sich aber im N. T. nicht, das vielmehr den Genitiv der Person und des Objects hat (Apg. 19, 40; 25, 11. Luc. 23, 14). πολλά könnte zwar auch adverbialiter = sehr heftig genommen werden, ist aber wahrscheinlich Objectsaccusativ (Vulg. in multis, Schegg, Weizs., Reischl, Weiß) vgl. V. 4 πόσα. — V. 4* f. οὐκέτι nemlich dem Pilatus, dem er auf die erste Frage geantwortet hatte.

V. 6.** Weil Pilatus Jesus nicht zur Selbstvertheidigung bringen konnte und doch von seiner Unschuld überzeugt war, so machte er einen Versuch, die Juden selbst zum Verlangen nach der Freilassung zu veranlassen. In der Erzählung weichen aber die Evangelisten, welche sämmtlich den Vorfall berichten, in einer Weise von einander ab, daß Schegg dadurch allein die Annahme einer schriftlichen Abhängigkeit der Synoptiker für beseitigt erachtet. Nach Matth. und Joh. hat Pilatus die Initiative ergriffen, um durch die Alternative zwischen Jesus und Barabbas die Verurtheilung des erstern zu verhindern, nach Marcus und Lucas das Volk. Jenes entspricht dem Bestreben des Pilatus und der ganzen Situation viel besser, dieses paßt aber besser in das Marcus- und Lucasevangelium. Für die Judenchristen in Palästina wird die formelle schwere Verschuldung des Synedriums und des Volkes nachgewiesen, für die Heidenchristen genügt es zu zeigen, daß Jesus in Folge jüdischen Hasses und der Nachgiebigkeit des Landpflegers zum Kreuzestode verurtheilt wurde. Marcus konnte für römische Leser nicht Pilatus selbst den Antrag stellen lassen, das Volk solle sich einen des Aufruhrs gegen die römische Herrschaft und des Mordes schuldigen Verbrecher losbitten, und charakterisirt das jüdische Volk auch in seiner politischen Beziehung genauer, indem er ihm die Initiative zuschreibt. Den friedfertigen Jesus liefert es unter der Anklage des Hochverraths an Pilatus aus, den wirklichen Hochverräther und Mörder fordert es frei. Marcus will wie sonst nicht streng historisch referiren, sondern die Scene anschaulich schildern, wie aus ἀναβάς V. 8 hervorgeht. Dieß alles ist aber mit der Abhängigkeit von Matthäus wohl vereinbar. Das Imperfect ἀπέλυεν steht in der Bedeutung pflegen (Buttm. 174. Winer 40, 3, 252. Krüg. 53, 2, 2). Diese Bedeutung wird noch durch das distributive κατά besonders hervorgehoben. ὅσπερ = qui potissimum, der gerade, welcher, nur hier im N. T. — V. 7.*** ὁ λεγόμενος bezeichnet nicht Barabbas als Cognomen (Ew.), sondern als den gewöhnlichen Namen: Barabbas mit Namen (Krüg 50, 12, 2). οἵτινες dient zur Bezeichnung einer besonderen Klasse, welche im Vorhergehenden angezeigt ist (Klost., W. Grimm, Kühn. 781, 5). Die laxere Anwendung ist auch von dem sonst citirten Buttm. (100, 18) an unserer Stelle nicht befürwortet. ἐν τῇ στάσει weist auf den

---

* Ἐπηρώτα ist zwar gegen die Rec. ἐπηρώτησε schlecht bezeugt (B U), letztere ist aber eine gewöhnliche Emendation. καταμαρτυροῦσιν (A Δ) ist aus Matth., lies κατηγοροῦσιν (ℵ B C D Lachm., Tisch., Trg.).

** Ἠτοῦντο (ℵ^{c} B^{3} C Lachm., Trg.) ist Correctur des παρῃτοῦντο (ℵ* A B* Tisch.).

*** In der ed. VIII. hat Tisch. das früher aufgenommene συστασιωτῶν (A Δ) wieder fallen gelassen, weil das Wort bei Fl. Jos. (Antt. 14, 2, 1), Herod. u. a. vorkommt. ℵ B C D haben στασιαστῶν, das die Attiker verwerfen, Jos. l. c. 1, 3 hat. Es ist also doch wahrscheinlich, daß συστ. später eingekommen ist.

mit στασιαστῶν angezeigten Aufstand zurück, den weder Marcus als bekannt voraussetzt, noch wir kennen. An kleineren Aufständen fehlte es den Juden selten. Zum Fehlen des Augments in πεποιήκεισαν vgl. 14, 44. — V. 8.* ἀναβάς = hinaufsteigend sc. zum Palaste des Pilatus. καθὼς ἐποίει αὐτοῖς = wie er ihnen zu thun pflegte, d. h. um das zu bitten, was er ihnen zu gewähren pflegte. Eine grammatische Ergänzung (Euthym.: ἤγουν αἰτεῖσθαι γενέσθαι, Fritzsche, de W., W. Grimm: οὕτω ποιεῖν αὐτοῖς) ist nicht nothwendig. — V. 9. τῶν Ἰουδαίων verräth wie 7, 3 einen späteren Standpunkt des Evangelisten, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß Pilatus sich so ausgedrückt habe, obwohl V. 2 der gleiche Ausdruck steht. Den Hohenpriestern hätte derselbe nur als Ironie (Meyer, Klost.) erscheinen können, die Pilatus vermeiden mußte, wenn er die Erfüllung seines Wunsches erreichen wollte. Als Ehrenbezeugung konnte er den Titel nicht auffassen, da die Juden Jesus deßhalb verklagt hatten. Wahrscheinlicher sind die Worte bei Matth.: Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. — V. 10. ἐγίνωσκεν er erkannte muß auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen werden. Pilatus erkannte aus der gerade in diesem Augenblicke vorgebrachten Bitte des Volkes, den Barabbas frei zu lassen, daß der Freilassung Jesu auf diese Weise vorgebeugt werden wollte. Dieß konnte aber das Volk nur auf Anstiften seiner Leiter thun, welche Jesus aus Neid auf seinen Anhang unter dem Volke überliefert hatten. — V. 11. ἀνασείω = aufschütteln, aufwiegeln (Luc. 23, 5. Diod. 13, 91. Dion. Hal. Antt. 8, 81). Die Antwort des Pilatus zeigt, daß der Versuch gelungen ist. μᾶλλον = vielmehr. ἵνα dient zur Zweckbestimmung (Buttm. 204). Der Zweck der Aufwieglung war, den Pilatus durch das ungestüme Drängen der Menge zur Freilassung des Barabbas zu nöthigen. αὐτοῖς geht auf das Volk, nicht auf die ἀρχιερεῖς. — V. 12** f. πάλιν ἔκραξαν setzt ein vorhergehendes Schreien voraus, das V. 11 angedeutet ist. Aus σταύρωσον αὐτόν kreuzige ihn, erhellt, daß sie die Strafe der Uebelthäter und Sklaven für Jesus verlangten. In den Provinzen war dieß überhaupt eine gewöhnliche Strafe gegen die Provinzialen, welche das Bürgerrecht nicht besaßen. — V. 14. Zu περισσῶς heftiger, lauter vgl. 10, 26. Matth. 27, 23. Apg. 26, 11. Die Rec. liest περισσοτέρως nach späteren Mjsk., das durch V. 13 erklärt wird [1]. γάρ in der Frage steht bei den Griechen mit Bezug auf eine vorhergehende Aeußerung elliptisch (Krüg. 69, 14, 8), weßhalb man auch hier und Matth. 27, 23 gewöhnlich eine Ellipse annimmt, etwa: was hat er denn gethan, daß er gekreuzigt werden soll? Vermeidet man die Ellipse durch Beziehung der Frage zu V. 12 (Weiß), so geht die Verbindung mit

---

* Ἀναβοήσας (ℵ^{ob} A C) ist Emendation für das unverstandene ἀναβάς (ℵ B D Lachm., Tisch., Trg.) nach V. 13. 14 und ἀεί ist zur Verstärkung des ἀναβοήσ. hereingekommen (A C D Lachm., Trg.).

** Πάλιν vor ἀποκριθείς ℵ B C Lachm., Tisch., Trg.; statt εἶπεν lies ἔλεγεν ℵ B C Tisch., Trg. θέλετε vor ποιήσω (A D It. Vulg. Syr. Lachm., Tisch.; Trg. [ ]) könnte in ℵ B C Δ nach Matth. ausgelassen sein, vgl. aber V. 9. ὃν fehlt B, ὃν λέγετε A D It. Vulg. Lachm., Trg.; letzteres ist nach V. 9 auffallend, daher ὅν mit ℵ C Δ Tisch.; daß sie ihn selbst mit „diesem Ehrentitel" geschmückt haben (Weiß), ist nicht wahrscheinlich. Der Artikel vor βασιλέα ist durch ℵ A B C Δ Lachm., Tisch., Trg. gesichert.

[1] Euthym.: περισσῶς, ἀντὶ τοῦ περισσοτέρως· οὕτω γὰρ ἔγραψε Μάρκος.

V. 13 verloren. — V. 15.* τὸ ἱκανὸν ποιεῖν ist Latinismus = satisfacere (Pol. 32, 7, 13. App. Pun. p. 68 ed. Toll.; Diog. Laert. 4, 50), wenn auch die Bedeutung „genügend" in ἱκανός liegt (Schegg). Zu φραγελλοῦν s. Matth. S. 542. Euthymius beschreibt das Instrument zur Geißelung mit den Worten: τὸ δὲ φραγέλλιον μάστιξ ἦν ἐκ σχοίνων ἢ λώρων πεπλεγμένη, μεθ' ἧς ἔτυπτον τὰ νῶτα τῶν καταδίκων. Die Geißelung wurde sonst auf dem Wege zur Richtstätte vorgenommen (Dion. Hal. Antt. 7, 69. Steph. thes. 9, 250. Vgl. Marquardt, Alterth. 5, 1, 193). Pilatus hatte an Jesus dieselbe auf dem Richtplatze vor der Verurtheilung vornehmen lassen, weil er durch das Schmerzensbild des ecce homo die Hartnäckigkeit der Juden noch zu brechen hoffte.

§ 53.

Der Kreuzweg und die Kreuzigung.

15, 16—32 (Matth. 27, 27—44. Luc. 23, 26; 33—43).

Die Verspottung durch römische Kriegsknechte reiht sich der Behandlung Jesu durch Pilatus gerade so an wie 14, 65 die Verhöhnung durch die Synedristen und ihre Diener an die schmähliche Gerichtsscene vor dem Synedrium. Diese Verspottung bildete das Vorspiel zum Kreuzweg und zur Kreuzigung.

V. 16. Marcus läßt ἡγεμόνος (Matth. 27, 27) wohl absichtlich aus und weicht in der Schilderung der Verhöhnung auch dadurch von Matthäus ab, daß er daß Rohr in der Hand des Verspotteten, welches die Königsfigur vollendete, nicht erwähnt. Nach Ewald gehört dieß so nothwendig zur ganzen Erzählung, daß es im jetzigen Marcus nur ausgefallen sein könne[1]. Sonst urtheilen die Vertreter der Marcushypothese über unsere Stelle umgekehrt. ἔσω c. Gen. wie bei Homer (Od. 7, 135; 8, 290. Il. 6, 284. 22, 425) in das Innere eines Ortes führen. Dieses kann hier nicht der innere Hof im Gegensatz zum προαύλιον (Ew., Weiß) sein, sondern der Palast im Gegensatz zu dem Platze vor demselben, auf welchem die Geißelung vorgenommen worden war (de W., Bl., Schegg), denn sonst könnte die αὐλή nicht πραιτώριον genannt werden. Die Erklärung desselben im Sinne der castra praetoriana (Phil. 1, 13) wäre bei dem für Römer schreibenden Marcus sehr auffallend, da es sich um ein Prätorium in Jerusalem, nicht in Rom handelt. Im untern Theile des Prätoriums befanden sich die Kasernen der zum Dienste des Prätors bestimmten Soldaten. Auch die Gefangenen wurden im Prätorium verwahrt. Daher rufen die Soldaten hier die ganze Cohorte, d. h. die anwesende Leibwache zusammen (Winer, R.W.

---

* Tisch. liest nur nach ℵ C ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχ. statt τῷ ὄχ. τὸ ἱκ. π. (A B Δ Verss.). B hat ποιεῖν, D läßt alles aus. καὶ παρέδωκεν ist gegen παρέδωκεν δέ (B) beizubehalten.

[1] Für Matth. war das Rohr nothwendig, weil er die Verspottung des „Königs" der Juden vollständig darstellen wollte. Indem er das Rohr zur Geißelung verwenden läßt, verbindet er die rohe Behandlung mit der Ironie.

2, 329 f.). ὅ ἐστιν πρ. ist eine gewöhnliche Attraction (Buttm. 241, 3. Winer 24, 3, 157). — V. 17.* ἐνδιδύσκω für ἐνδύω kommt bei den Griechen nicht vor, aber bei den LXX und Josephus. πορφύρα (LXX f. אַרְגָּמָן) = Purpurschnecke, Purpurgewand, wie es die Feldherrn zu tragen pflegten. Ein wesentlicher Unterschied zu κοκκίνη χλαμύς = scharlachrother Mantel Matth. 27, 29 ist nicht vorhanden. Vgl. Hor. Sat. 2, 6, 102. 106, wo rubro cocco tincta und purpurea vestis wechseln. Die nicht contrahirte Form τιθέασι ist im Attischen gewöhnlich (Buttm. 38. Winer 14, 1, 75. Krüg. 36, 4, 1). ἀκάνθινον στέφανον ist Object zu περιτιθέασιν und πλέξαντες, wie die Griechen bei Participien gern verbinden (Krüg. 60, 5, 2). Matthäus hat beide Begriffe getrennt. ἀκάνθινος aus Dornen, dornig (Jes. 34, 13. Herod. 2, 96). — V. 18. Mit ἤρξαντο bezeichnet Marcus einen neuen Act, der auf die verhöhnende Ankleidung folgte. — V. 19. τιθέναι τὰ γόνατα = die Kniee beugen wird von den Bittenden gesagt (Luc. 22, 41. Apg. 7, 60 u. a.), hier von den Anbetenden wie προσπίπτειν τοῖς γόνασί τινος (Luc. 5, 8). — V. 20.** Zum Indicativ des Fut. nach ἵνα vgl. Winer 41, 271. Buttm. 202. — V. 21. Marcus berichtet allein die Namen der Söhne des Simon, woraus zu schließen ist, daß dieselben seinen Lesern bekannte Christen waren [1]. Marcus und Lucas haben ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, das man gewöhnlich als ein Kommen von der Feldarbeit erklärt und als Spur für die Bestimmung des Kreuzigungstages betrachtet. ἀπ' ἀγροῦ = vom Lande, im Gegensatze zur Stadt (Schegg, Winer 19, 115; Reischl), wohin er zum Frühgottesdienst wollte, wäre eine überflüssige Bemerkung, da ein den aus der Stadt Kommenden Begegnender nothwendigerweise vom Lande kommen mußte. Daher bleibt die Erklärung vom Acker immer noch am wahrscheinlichsten (vgl. 13, 16). Dazu paßt auch am besten, daß die Soldaten ihn nöthigten, Jesu das Kreuz zu tragen. Zu ἀγγαρεύειν s. Matth. 5, 41 S. 200. — V. 22.*** φέρειν = führen (Apg. 14, 13. Joh. 21, 18). Das Neutrum ὅ steht öfter bei der Erklärung eines in anderem Genus stehenden Fremdworts, indem das zu erklärende Wort als geschlechtsloser Begriff gefaßt wird (3, 17; 12, 42. Matth. 27, 33. Buttm. 112). ὁ Γολγαθᾶς τόπος ist construirt wie ὁ Ἰορδάνης ποταμός 1, 5. Zur Gestalt des Kreuzes citirt Schegg noch die allegorischen Deutungen (Aug. de doctr. chr. 2, 41. Pseudo-Hieronym. ad l.), welchen die Vierzahl zu Grunde liegt [2].

---

* Für ἐνδύουσιν lies ἐνδιδύσκουσιν (ℵ B C D Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Statt τὰ ἱμάτια τὰ ἴδια (A Trg.) liest ℵ Tisch. τὰ ἴδια ἱμάτια αὐτοῦ, B C Δ Lachm. ἱμάτια αὐτοῦ. τὰ ἴδια ist des Nachdrucks wegen hereingekommen und hat dann αὐτοῦ verdrängt, daher ist die Lachmann'sche Lesart vorzuziehen. Statt σταυρώσωσι (ℵ B) ist σταυρώσουσι (A C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Victor: πρὸς ἐντελεστέραν γὰρ μάθησιν προστίθησι καὶ τίνων πατέρα. τυχὸν ἀμφισβητούντων τινῶν περὶ τοῦ βαστάσαντος· ἢ ὡς ἔτι περιόντος καὶ ἐξηγήσασθαι δυναμένου τὰ γενόμενα περὶ τοῦ σταυροῦ Ἰησοῦ· τάχα δὲ τοῦτο προσέθηκε βεβαιῶν τὰ εἰρημένα τοῖς εὐαγγελισταῖς, οὐκ ἀνατρέπων.

*** Vor Γολγαθᾶν (ℵ B L Δ Tisch.) ist der Artikel τόν zu ergänzen (ℵ B C² L Δ Tisch.; Trg. [ ]).

[2] Aug.: crucem Domini, cuius latitudo dicitur in transverso ligno, quo extenduntur manus, longitudo a terra usque ad ipsam latitudinem, quo a manibus et infra totum corpus affigitur, altitudo a latitudine sursum usque ad summum, cui

V. 23.* Ἐδίδουν = sie reichten dar ist Imperfect de conatu (5, 8. Buttm. 178. Krüg. 53, 2, 2; 1, 6. 7). σμυρνίζω von σμύρνα (μύρον 14, 3—5) der Myrrhe ähnlich sein (Diosc. 1, 79), mit Myrrhe mischen, nur hier im N. T., Vulg.: vinum myrrhatum. Zur Sache vgl. Matth. S. 545 f. Da der mit Myrrhe versetzte Wein wegen der wohlriechenden Würze für angenehmer galt, so hält man vielfach die Angabe des Matthäus für genauer (W. Grimm), doch ist nicht anzunehmen, daß Marcus den mit dem vinum murrinum bekannten Römern ein angenehmes Getränke bezeichnen wollte. Die griechischen Exegeten vertheilen beides auf zwei verschiedene Vorgänge (Victor πρὸ τοῦ σταυροῦ und ἐν τῷ σταυρῷ), andere, (Severius, Beda s. Matth. S. 546) vereinigen beide. Der Aorist ἔλαβεν zeigt an, daß Jesus den Trank ein für allemal zurückwies. Er wollte mit vollem Bewußtsein in den Tod gehen und sterben. — V. 24.** βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτά = indem sie das Loos über sie warfen (Ps. 22, 19). τίς τι ἄρῃ wer etwas bekommen soll. Es ist eine Verschmelzung zweier Fragesätze, welche dasselbe Subject haben (Winer 66, 5, 3. 583. Buttm. 100). — V. 25. Zu ὥρα ἡ τρίτη s. Matth. S. 548 f. Ich füge noch bei, daß auch Eusebius und Severius Joh. 19, 14 einen Schreibfehler vermuthen[1]. καὶ ἐσταύρωσαν ist nach hebr. Weise coordinirt für:

---

adhaeret caput, profundum vero quod terrae infixum absconditur. Ihm folgt Beda. Dagegen nennt allerdings auch Pseudo-Hier. das Kreuz eine forma quadrata mundi, bemerkt aber dazu: T littera, signum salutis et crucis describitur. Außer der bei Matthäus genannten Literatur ist noch zu vergleichen: P. J. Münz, Archäologische Bemerkungen über das Kreuz. Frankfurt. 1867. Zestermann, Die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Jesu Christi, historisch entwickelt. Leipzig. 1867. Vgl. die Recension von Hefele, Theol. Quart. 1868. S. 158 ff. Er stimmt den Hauptresultaten des Münz bei: 1) Das Kreuz war eine crux immissa. 2) Es war nicht hoch. . . . 7) Bei den ältesten Crucifixen erscheint Christus mit vier Nägeln angenagelt. 8) Wahrscheinlich wurde Christus nackt gekreuzigt, mit einem Schamtuche. 9) Das Kreuz hatte einen Sitzpflock. 12) Erst seit dem 13. Jahrhundert wird Christus am Kreuze mit der Dornenkrone abgebildet. 13) Den ältesten Nachrichten zufolge wurde die rechte Seite des Herrn mit der Lanze durchbohrt.

* Πιεῖν ist nach ℵ B C* L Δ Tisch. zu streichen, statt ὃ δέ (A C L Δ Lachm.) lies das schwierigere ὃς δέ (ℵ B Tisch., Trg.).

** Καὶ σταυρώσαντες (ℵ A C D Δ Lachm.) ist aus Matth., καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καί (B L Tisch., Trg.).

[1] Vgl. R. Simon hist. des comm. p. 454. Beda glaubt, einen solchen Fehler hätte sich Marcus nicht zu Schulden kommen lassen zu einer Zeit, wo man die Stunde der Kreuzigung allgemein kannte. „Sed quia sciebat a militibus Dominum crucifixum non a Judaeis, occulte ostendere voluit eos magis crucifixisse qui clamaverunt, ut crucifigeretur, quam illos qui ministerium principi suo secundum suum officium praebuerunt. Aehnlich Euthym. und Spätere. Leucius schreibt in den Fragmenten aus den Acta Joannis (Zahn S. 222): καὶ ὅτε τὸ „ἄρον“ (Joh. 19, 15) ἐβοᾶτο, ἀπεκρεμάσθη ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς, καὶ σκότος ἐφ' ὅλης τῆς γῆς ἐγεγόνει. Daraus schließt Zahn, „daß dieser Kleinasiat bei Joh. 19, 14 an keine andere als die gewöhnliche Stundenzählung von Sonnenauf- bis Untergang“ dachte, aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Denn sicher wollte er allerdings durch ἡμερινή die sechste Stunde als helle Tagesstunde, also nicht Morgens oder Abends 6 Uhr, bezeichnen, allein da er die Finsterniß aus den Synoptikern hat, so ist auch die Zeitangabe aus ihnen, und wenn er die Zeit der Kreuzigung und der Finsterniß so eng mit einander verbinden konnte, so hatte er den Widerspruch mit Marc. 15, 25 auch ohne Joh. 19, 14 nicht zu fürchten. Bei einem so unkritisch compilirenden, alles confundirenden dichterischen Verfasser ist alles möglich.

als sie ihn kreuzigten (gekreuzigt hatten), doch kommt diese Anordnung auch bei Klassikern vor (Thuk. 1, 50: ἦν ὀψέ καὶ ἐπεπαιώνιστο αὐτοῖς ὡς ἐς ἐπίπλουν. Xen. An. 2, 1, 7; 7, 4, 12). — V. 26. Nach Matth. 27, 37 war die Aufschrift über dem Haupte des Gekreuzigten angebracht. Sie war mit schwarzen Lettern auf weißem Grunde geschrieben und enthielt den Grund der Verurtheilung, d. h. das Verbrechen [1].

V. 28 kommt erst in den späteren Majusk. vor und ist Glosse aus Luc. 22, 37. Jes. 53, 12, wenn auch das Fehlen in den Parallelen immer einen Grund für die Echtheit bildet. — V. 29. οὐᾶ = vah, Hah ist eine Interjection der Verwunderung oder des Staunens. Sie kommt im N. T. nur hier vor und ist ironisch gemeint [2]. — V. 30* f. πρὸς ἀλλήλους = untereinander sc. ἐμπαίζοντες. μετὰ τῶν γρ. gehört zu οἱ ἀρχ. Die Nachstellung des μετὰ τῶν γρ. ist etwas schwerfällig. — V. 32.** Zu Χριστός s. 14, 61; zu ὁ βασ. τῶν Ἰ. 15, 2. Bei der Genauigkeit, welche Marcus sonst anstrebt, ist es etwas auffallend, daß er mit Matthäus beide Schächer Jesus schmähen läßt. Es ist möglich, daß er den Vorgang Luc. 23, 39 ff. nicht kannte (Meyer, Weiß). Ein Widerspruch liegt aber nicht vor, da es bei Matthäus und Marcus nicht omnes oder ambo, sondern latrones oder qui cum eo crucifixi erant heißt (Beda).

§ 54.

Tod und Begräbniß.

15, 33—47 (Matth. 27, 45—61. Luc. 23, 44—55).

V. 33 f.*** Marcus berichtet von den sieben Worten am Kreuze nur dieses einzige. Es ist ein Wort, welches den schrecklichen Zustand des Herrn am deutlichsten offenbart. Der von Gott gesandte Messias, der Sohn Gottes, ist nicht nur nach seiner menschlichen Natur unter der Todesqual beinahe gebrochen und von allen Menschen verlassen, nein, er wollte auch das Schwerste, was es für ihn geben konnte, die Gottverlassenheit auf sich nehmen, um alle Schuld zu sühnen. Er wollte in die Hände des lebendigen Gottes fallen (Hebr. 10, 31), weil er für uns zum Fluche werden sollte (Gal. 3, 13). So hängt er an allen Gliedern gemartert, von Durst gequält, von den Feinden verspottet, von den Freunden verlassen, am Kreuze mit ausgespannten Armen zwischen Himmel und Erde, als wäre seine Allmacht machtlos, als

---

[1] Dio C. 54, 3: γράμματα τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλοῦντα. · Suet. Cal. 32: Romae publico epulo servum . . . carnifici tradidit, ut manibus abscisis . . . praecedente titulo, qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur. Domit. 10.

[2] Euthym.: ἔστι δὲ τὸ οὐὰ χλευαστικὸν ἐπίρρημα καὶ ἐμπαικτικόν. Ἔλεγον δὲ τὰ τοιαῦτα κωμῳδοῦντες αὐτὸν ὡς ψεύστην. Delitzsch S. 409 = הֶאָח mit Bezug auf Ps. 35 und 40.

* Statt καὶ καταβὰ lies καταβάς (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Ἰσραήλ ohne Artikel nach ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vgl. Win. 18, 5, 106 f.

*** Δέ ist wieder emendirt für καί (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). — V. 34. Statt τῇ ὥρᾳ τῇ ἐνάτῃ lies τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.), für μὲ ἐγκατέλιπες (Matth.) ist ἐγκ. με zu lesen (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.).

wäre sein Vertrauen auf Gott vergeblich gewesen. Ja Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes gemacht werden, (2 Kor. 5, 21). Er wollte am Kreuze von Gott verlassen werden, auf daß wir von Gott wieder in Gnaden aufgenommen werden. ἐλωΐ ist die syrische Aussprache des hebr. אֵלִי = אֱלֹהַי bei Matthäus. Da Jesus aramäisch sprach, so ist ἐλωΐ wohl ursprünglich, obwohl ἡλΐ das Mißverständniß leichter erklärt. Für den Uebersetzer des Matthäus lag nach Ps. 22, 2 die andere Form näher. — V. 35.* Die contrahirte Form παρεστώτων (ℵ D Tisch.) ist wie anderwärts (14, 69. 70; nicht 14, 47; 15, 39) vorzuziehen. — V. 36.** Der Mann ging zuerst dahin, wo der Schwamm und das Gefäß mit Weinessig (posca, der Soldatentrunk) war und füllte den Schwamm. Das Imperfect ἐπότιζεν schildert, was der Mann auf den Schmerzensruf Jesu hin that. Da aber nicht dieser an sich zu der Handlung veranlassen konnte, so ist anzunehmen, daß Jesus nach demselben das „mich dürstet" (Joh. 19, 28) ausgesprochen hatte. Zwischen λέγων κτλ. und Matth. 27, 49 besteht eine Differenz, welche nach der genaueren Darstellung des Matthäus zu lösen ist (Bl., Meyer, Ew., Schegg). Holtzm., Scholten, Weiß geben Marcus den Vorzug, da er keineswegs wie die andern behaupten, das Wohlmeinende entfernt habe, denn mit δέ werde ein Gegensatz zu dem Spotte der übrigen eingeführt. Aber ἄφετε ἴδωμεν kann doch kaum anders als höhnisch aufgefaßt werden. Denn daß er auf den rohen Scherz nur einging, um der Behinderung seines Thuns durch andere vorzubeugen (Weiß), ist unwahrscheinlich, weil der Scherz gerade die Probe einer übernatürlichen Hilfe sehen will. Darnach haben die Umstehenden zu dem δραμών gesagt: laß es gehen, wir wollen sehen u. s. w.; er aber erwiderte ἄφετε ἴδωμεν = lasset es zu, wir wollen sehen. Dort ist ἄφες abwehrend, hier ἄφετε permissiv. Letzteres ist gewöhnlich (Matth. 7, 4. Luc. 6, 42). Da aber ἀφιέναι = lassen (Marc. 5, 19; 11, 6; 14, 6. Luc. 13, 8) und der Imperativ = laß es vorkommt (Matth. 3, 15), so darf er auch vor dem Conjunctiv adhortatorius so gedeutet werden. Zum pleonastischen ἄφες vor demselben vgl. Buttm. 182. Winer 41, 4, 268. Die Motivirung mit ἴδωμεν kann nur so gefaßt werden, daß der Mann durch die Darreichung des Trankes eine Verlängerung des Lebens bewirken will, damit Elias ihn noch am Leben antreffe[1]. Weil er daran selbst nicht glaubt, so kann er, selbst wenn er vom Standpunkte der anderen Spottenden aus den Scherz wiederholte (Weiß), keine ernstliche Absicht haben. Ob der δραμών ein Soldat war[2], ist nicht sicher auszumachen. Von einem

---

* Παρεστηκότων C L Lachm., Trg., ἑστηκότων B, ἐκεῖ ἑστ. A.

** Εἰς ist aus Matth., τις (ℵ B L Δ Tisch., Trg.), καί vor γεμίσας ist nicht aus Matth., der λαβών einschiebt, und deßhalb beizubehalten (ℵ A C D Δ Tisch.; Trg. [ ]), wenn auch die asyndetische Nebeneinanderstellung dem Darstellungscharakter entspricht.

[1] Damit fällt das Bedenken Jansens gegen die seit Augustin übliche Verbindung der Berichte des Matth. und Marcus weg. Jans. geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Darreichende die Absicht gehabt habe, mit dem Tranke das Eintreten des Todes zu beschleunigen, und sieht sich deßhalb gezwungen, im Marcustexte eine Corruption anzunehmen, welche nach Matth. zu corrigiren sei.

[2] Victor: ἐνόμιζον Ἠλίαν εἶναι τὸν καλούμενον· στρατιωτῶν ὡς οἶμαι ἄγνοια τοῦτό γε. Euth., Beda nach Hier. Doch setzt er auch einen andern Fall.

solchen ist es nicht wahrscheinlich, daß er die Beziehung des ἑλωΐ auf den Elias verstanden und gemacht hätte. Eine Tränkung aus dem bereitstehenden Gefäße konnte auch ein anderer, etwa ein Diener des Synedriums vornehmen. — V. 37. ἀφιέναι φωνήν, γλῶσσαν = einen Laut, eine Stimme von sich geben, hören lassen, vocem emittere, ist bei den Griechen selten. Ebenso auch das ἐκπνεῖν = ausathmen, absolut (seit Eur.) und mit βίον und ψυχήν (seit Aeschyl.). Auch wir sagen: den letzten Athemzug thun; exspirare. — V. 38. Die Zerreißung des Vorhangs ist ein Strafact, welcher die Vernichtung der Theokratie symbolisirt und die wirkliche Zerstörung des Tempels prophezeit. Aber neben dem Strafacte geht ein Act der Versöhnung einher. Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern dasselbe zu erfüllen. Der neue Bund wurde auf den Grund des alten Bundes, wenn auch neben der alten Synagoge aufgeführt. Die Scheidewand ist jetzt zerrissen, der Zugang zu Gott allen geöffnet (vgl. Hebr. 7, 25; 8, 1 ff.; 9, 11 ff. u. a.)[1]. — V. 39.* ἐξ ἐναντίας sc. χώρας (Sir. 37, 9. 1 Macc. 4, 34. Weish. 4, 20. Her. 8, 6) = gegenüber, so daß er alles beobachten konnte. οὕτως ist durch κράξας richtig erklärt. Die Väter beziehen allgemein das laute Schreien Jesu als Beweis für die freiwillige Hingabe in den Tod. Weil sonst die Gekreuzigten in einem Zustande der äußersten Erschöpfung den Geist aufgaben, so schloß der Hauptmann aus dieser ungewöhnlichen Kraftanstrengung[2], daß hier mehr als ein Mensch, daß ein Heros, ein Sohn Gottes gestorben sei. Letzteren Ausdruck hatte er aus dem Munde der Juden gehört (Matth. 27, 40). Matth. führt als Grund an τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα, Luc. τὸ γινόμενον. Die specielle Motivirung des Marcus ist schöner psychologisch. Die andere Erklärung von dem frühen Eintreten des Todes kann damit verbunden werden (Chrys.), weil auch dieses κατ' ἐξουσίαν erfolgt ist. Wäre aber οὕτως so zu interpretiren, so müßte man doch eher ἤδη erwarten[3].

V. 40.** Ἦσαν gehört zu θεωροῦσαι (5, 11). Indem Marcus wie Matthäus sich begnügt, diejenigen Frauen zu nennen, welche Jesus aus Galiläa gefolgt und ihm besonders nützlich waren, deutet er mit ἐν αἷς ἦν καί die Anwesenheit anderer an, die er im folgenden Verse summarisch nennt. Die Mutter Jesu erwähnen die Synoptiker nicht, weil sie nicht in der regelmäßigen Begleitung Jesu war, während Johannes sie aufführen mußte, weil sie vom sterbenden Heilande als Mutter seinem Schutz anvertraut worden

---

[1] Victor: ἐποίησε δὲ τοῦτο, οὐκ ἐνυβρίζων εἰς τὸν ναόν, ἀλλ' ἀναξίους αὐτοὺς ἀποφήνας τῆς ἐκεῖ διατριβῆς· ἀλλὰ καὶ προφητεία τῆς μελλούσης ἐρημώσεως ἦν καὶ ὡς ἔδει συντελεῖσθαι τὴν τοῦ νόμου σκιάν. παραδειχθῆναι δὲ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένης, ἵνα λοιπὸν εἴργοντος οὐδενὸς εἰς τὴν ἐσωτέραν τρέχωμεν σκηνήν, οἱ κατ' ἴχνος ἰόντες Χριστοῦ.

* Κράξας nach οὕτως (A C Δ Lachm., Trg. []) ist Erklärung zu οὕτως nach Matth. 27, 50. Statt υἱὸς ἦν θεοῦ liest Meyer υἱὸς θεοῦ ἦν (ℵ B L Δ).

[2] Chrys. (68, 1): φησὶν ὁ Μάρκος, ὅτι ὁ κεντυρίων διὰ τοῦτο μάλιστα ἐπίστευσεν, ὅτι μετ' ἐξουσίας ἀπέθανεν. Theophyl.: οὕτως δεσποτικῶς.

[3] Die Deutung Baurs von der gewaltsamen Trennung des höheren Geistes, durch welchen Jesus der Gottessohn gewesen, nach der Analogie der schreiend ausfahrenden Dämonen (1, 26; 5, 7; 9, 26) genügt es, registrirt zu haben.

** Ἦν nach ἐν αἷς fehlt ℵ B L Tisch., und der Artikel vor Ἰακώβου ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. Statt Ἰωσῆ ist Ἰωσῆτος zu lesen (ℵ° B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

war. Die Griechen haben sich deßhalb viele Mühe gegeben, dieselbe auch bei den Synoptikern zu entdecken, allein die Deutung der Μαρία Ἰακ. von der Mutter Jesu, weil letztere Söhne Josephs gewesen seien (Chrys., Vict., Theoph.), wird von Hieron. mit Recht zurückgewiesen (c. Helv. c. 6). Die Maria des Jacobus ist wahrscheinlich mit der Joh. 19, 25 genannten Schwester der Mutter des Herrn, Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ identisch[1]. Marcus nennt hier den Jacobus μικρός, das man von seinem (jüngeren) Alter, nicht von seiner Statur, im Unterschied zu einem älteren Jacobus (maior) zu erklären hat (Hier. adv. Helv. 6, 7 Paris 1609 p. 445). Der Positiv steht für den Comparativ, wie sonst auch für den Superlativ (Apg. 8, 10. Hebr. 8, 11). Σαλώμη hat auch Strabo 16 p. 765 von der Schwester des Herodes. Die Hebräer gebrauchen nur שְׁלֹמִית (Ex. 24, 11. 1 Chron. 3, 19). — V. 41. Der Artikel mit dem Particip hinter ἄλλας charakterisirt das Particip als adjectivischen Beisatz, der einen Relativsatz vertritt (Buttm. 254). Die Griechen setzen in der Regel den Artikel nur nach οἱ ἄλλοι, τἄλλα κτλ. (Krüg. 50, 9, 2).

V. 42. Ἤδη gehört zu ὀψίας γενομένης, nicht zu ἐλθών = εἰσῆλθεν (Klost.) als es schon spät Abends geworden war, d. h. zwischen 3—6 Uhr. Spät war es mit Bezug auf das noch vorzunehmende Begräbniß, welches drängte[2]. ἐπεὶ ἦν παρ. = da es Rüsttag war. So hieß der Tag vor dem Sabbate oder einem Festtage, denn da Joh. 19, 14 παρασκευὴ τοῦ πάσχα und der Talmud ערב הפסח (Sanh. f. 43 a) schreibt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß παρασκευή zunächst allgemein von dem Rüsttage gilt und erst näher erklärt werden mußte, wenn auch später im christlichen Sprachgebrauche παρ. = Freitag war[3]. Dagegen kann nicht „die authentische Realerklärung" (Schegg) an unserer Stelle: ὅ ἐστι προσάββατον geltend gemacht werden, denn erstens ist es nicht ganz zutreffend, daß die Juden ihre Festtage so wenig Sabbate nannten, als wir den Himmelfahrtstag Sonntag und zweitens fällt hier wirklich παρασκευή mit dem Freitag zusammen, so daß die Erklärung dem speciellen Falle angepaßt sein kann. Lev. 23, 39 steht שַׁבָּתוֹן von dem Paschafeste, 16, 31; 23, 32 von der Feier des Versöhnungstages. Das Sabbatsjahr hieß שַׁבַּת שָׁנִים (25, 4. 8) oder שַׁבָּת allein (25, 2. 4; 26, 34. 43). Vgl. Welte, K.-L. 4, 45. Winer R.W. 2, 349. Haneb., Alterth. 2, 1869 S. 647. Deßhalb hat man nicht Unrecht, wenn man auch hier wieder eine Spur der johanneischen Bestimmung des Todestages als des Vortages vor dem Pascha erkennt. προσάββατον s. Jud. 8, 6. — V. 43. ἐλθών wird wegen des folgenden εἰσῆλθεν am besten von dem Kommen zu dem

[1] Hieron. ad Hed. 4: quatuor autem fuisse Marias in evangeliis legimus, unam matrem Domini salvatoris, alteram materteram eius, quae appellata est Mariae Cleophe, tertiam Mariam, matrem Jacobi et Jose, quartam Mariam Magdalenam. Licet alii matrem Jacobi et Jose materteram eius fuisse contendant. Neuere Exegeten (Mey., Ew., Weiß u. a.) nehmen bei Johannes vier Frauen an und beziehen die Maria des Klopas auf Salome.

[2] Eigentlich mußte der Gekreuzigte gleich nach der Hinrichtung vom Pfahl losgemacht und herabgenommen werden; es konnte nur seiner Ehre wegen unterbleiben, um Sarg und Gewänder für ihn zu besorgen (Mischna, Sanh. 6, 5. Wünsche S. 408).

[3] Beda: quo nomine Judaei qui inter Graecos morabantur, sextam Sabbati appellabant, eo quod in illo quae requiei Sabbati necessaria essent, praeparare solerent.

Hause des Pilatus erklärt. εὐσχήμων heißt ursprünglich von schöner, guter Gestalt, dann anständig in Haltung und Rede, bei Späteren durch Ehre, Ansehen und Vermögen ausgezeichnet. Das Vornehme liegt zwar schon in βουλευτής (Meyer, Weiß), aber auch wir pflegen bei Hochgestellten solche epitheta ornantia beizufügen. Uebersetzt man: vornehm, so ist Stand und Benehmen (wohlanständig) zugleich ausgedrückt. Unter βουλευτής Rathsherr kann man nur ein Mitglied des Synedriums verstehen, da alles Andere näher bestimmt sein müßte (Luc. 23, 51). καὶ αὐτός auch seinerseits, nicht im Unterschiede zu den Kreisen der Vornehmen, in welchen die Hoffnung Israels erloschen war (Meyer, Weiß), sondern, wenn man es nicht als einen pleonastischen Zusatz fassen will (Buttm. 94, Schegg), zur Vergleichung mit den Frauen und anderen Gläubigen. προσδέχεσθαι = erwarten (Luc. 2, 25. 38; 23, 51. Tit. 2, 13). βασιλεία τοῦ θεοῦ = das Messiasreich ist das von den Juden erwartete neue Reich der Erlösung und Herrlichkeit, kann aber hier nur von dem durch Jesus gestifteten neuen Reiche gedeutet werden, weil Joseph sonst nicht nach dem schimpflichen Tode Jesu solchen Muth für seine Sache an den Tag gelegt hätte. Er war ein heimlicher Schüler Jesu (Joh. 19, 38), der durch den grausamen Tod zu dieser muthigen öffentlichen Kundgebung bewogen wurde. ἦν προσδεχ. ist also mehr auf die Zeit vor dem Tode zu beziehen, wo er sich noch nicht offen an Jesus angeschlossen hatte. τολμάω = Muth haben, etwas kühn, muthig unternehmen. Den Muth bewies er weniger durch das Hineingehen zu Pilatus, wozu er als vornehmer Rathsherr leicht die Erlaubniß erhalten konnte, als durch den Zweck, den er damit verfolgte. Denn ein solches Bekenntniß vor dem Procurator war nichts Geringes, wenn auch dieser sich vorher für die Unschuld Jesu ausgesprochen hatte. Er zog sich den Haß der jüdischen Hierarchen und Parteien zu (Victor.). Auf die Bedenken des Pilatus, welche nachher genannt werden (Meyer, Kloſt., Weiß), kann τολμήσας nicht bezogen werden, weil Joseph wußte, daß Jesus schon todt war und deßhalb keine Schwierigkeiten voraussehen konnte. Pilatus willfahrte denn auch, sobald er sich über den Sachverhalt vergewissert hatte. — V. 44. Da Pilatus wohl aus Erfahrung wußte, daß die Gekreuzigten lange lebten[1], so ließ er zur Bestätigung den die Wache befehligenden Hauptmann kommen. Nach den Verbis der Gemüthsaffection wird gern εἰ statt ὅτι gesetzt, doch steht es nur, wo der Gegenstand dem Sprechenden bloß als Fall vorschwebt, zweifelhaft ist oder wenigstens als zweifelhaft dargestellt werden soll (Winer 60, 6, 504). Der Wechsel zwischen dem Perfect τέθνηκεν und dem Aorist ἀπέθανεν entspricht den beiden damit bezeichneten Zeitpunkten; τέθνηκεν bezieht sich auf die Gegenwart des Sprechenden; ἀπέθανεν auf den Moment des Todes (Winer 40, 4, 255). πάλαι = ehemals, sonst, bezeichnet nicht eine Länge der Zeit, sondern bloß die Vergangenheit, auch die allernächste, als Gegensatz zur Gegenwart, also hier = ἤδη schon (2 Kor. 12, 19. Vgl. Pass. und Krüg. 53, 1, 2; 62, 4, 2).

[1] Orig. in Matth. n. 140 (3, 828): miraculum enim erat quoniam post tres horas receptus est, qui forte biduum victurus erat in cruce secundum consuetudinem eorum qui suspenduntur quidem, non autem percutiuntur. Vgl. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 354.

— V. 45. Wegen πτῶμα (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.) s. 6, 29. Zwischen σῶμα V. 43 und πτῶμα besteht kein wesentlicher Unterschied, als ob Joseph um den Leib Jesu gebeten, Pilatus (von seinem Standpunkt aus) den Leichnam geschenkt hätte (Weiß). δωρήσατο = er schenkte, hat das Verkaufen zum Gegensatze. Das Verkaufen des Leichnams galt für schimpflich (Cic. in Verr. 5, 51), kam aber doch vor (l. c. 5, 45. Justin 9, 4, 6). Die römischen Gesetze gestatteten auch die Beisetzung der Hingerichteten; nur in Ausnahmsfällen und ziemlich spät wurde anders verfahren (Kraus, Roma Sott. S. 49 ff.). — V. 46.* ἀγοράσας ist wieder ein Argument gegen die Annahme eines Festtages. καθαιρεῖν ist der term. techn. für die Herabnahme vom Kreuze (Luc. 23, 53. Apg. 13, 29. Pol. 1, 86, 6. Phil. in Flacc. 10. Jos. 8, 29; 10, 27). Die Lateiner gebrauchen dafür detrahere und refigere. ἐνειλέω τινά τινι = einen in etwas verwickeln, einwickeln, nur hier im N. T. (1 Sam. 21, 9. Artem., Plut.)[1]. μνῆμα wie 5, 3. 5 die Grabhöhle, welche in einen Felsen eingehauen war (Matth. 27, 60: ἐν τῇ πέτρᾳ), Marcus sagt nach anderer Vorstellung ἐκ πέτρας. Den Artikel läßt er weg, weil er bloß den Charakter des Grabes: aus einem Felsen hervorheben wollte, während Matthäus mit dem Artikel auf das bestimmte, bekannte Grab hinweist. Uebrigens ist der Gebrauch des Artikels vielfach von der individuellen Anschauung und Gewohnheit des Schriftstellers abhängig. — V. 47.** τέθειται kann nicht anzeigen, daß die Frauen beim Begräbnisse nicht zugegen waren (Meyer, Weiß), denn es wäre unbegreiflich, daß die Frauen, welche beim Kreuze anwesend waren, sich bei der Beisetzung zurückgezogen hätten. Schon καί vor ὅτε V. 41 weist darauf hin, daß sie gekommen sind, Jesu den letzten Dienst zu erweisen (Klost.). Sie konnten nur schauen, wo er hingelegt worden ist, wenn sie Zeugen waren, bevor die Grabhöhle verschlossen wurde. ἐθεώρουν ist wie V. 40 ἦσαν θεωροῦσαι von dem Zuschauen, Betrachten zu verstehen und das Perfect ist nach dem vorangehenden Imperfect mit ist zu übersetzen. Denn der Indicativ in ideell abhängigen Sätzen, auch nach einem historischen Tempus, nöthigt, den Satz als eine objective Erscheinung und nicht als subjective Auffassung vorzustellen (Krüg. 54, 6, 2).

§ 55.

Auferstehung und Himmelfahrt.

16, 1—20 (Matth. 28, 1—8; 19. 20. Luc. 24, 1—11; 13—15; 50—53).

V. 1. Διαγενομένου τοῦ σαββ., nachdem der Sabbat vorüber war. διαγίνεσθαι wird auch sonst vom Ablaufen, Verstreichen einer Zwischenzeit gebraucht (Apg. 25, 13; 27, 9. Dem. 541, 7. 10. למוצאי שבת im Talmud). ἠγόρασαν ἀρώματα ist nicht Plusquamperfect und demgemäß nur auf die Zeit nach Ablauf des Sabbats zu beziehen. Nach Sonnenuntergang wurde

* Ἐν μνημείῳ ist nach dem folgenden τοῦ μνημείου und Matth. conformirt und ἐν μνήματι (ℵ B Tisch.) deßhalb nicht aus Lucas aufgenommen.

[1] Εἵλω, εἴλλω, εἰλέω dränge, schließe ein (Curt. S. 502).

** Ἰωσῆτος ℵ^{c} B L Δ Lachm., Tisch., Trg. wie V. 40. τίθεται der Rec. ist Correctur für τέθειται (ℵ^{c} A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

bei den Juden noch eine belebte Handelsschaft getrieben, weil am Sabbate nicht eingekauft werden durfte. Deßhalb ist unsere Stelle nicht zu vereinigen mit Luc. 23, 56, wonach die Frauen noch vor dem Einbruche des Sabbats Specereien eingekauft haben. Die beiden Evangelisten haben sich gar nicht um die chronologische Bestimmung dieser Thatsache bekümmert, sondern nur das Einkaufen erwähnt, um die Sorgen der Frauen für den Leichnam, welcher vor der Beisetzung nicht mehr einbalsamirt werden konnte, hervorzuheben. Zweimal (Beda, Jans., Reischl, Bisp.) kauften sie schwerlich ein, denn dafür liegt kein Grund und keine Andeutung der Evangelisten vor. Welchem Evangelisten man aber in der Zeitbestimmung folgen soll, kann nach der genauen Angabe des Lucas: καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν kaum zweifelhaft sein. Die Frauen haben sich rasch entschlossen, sobald als möglich die unterlassene Einbalsamirung nachzuholen und haben zu diesem Zwecke gleich nach ihrer Rückkehr von dem Grabe die Vorbereitungen getroffen. Matthäus sagt zwar, daß die Frauen beim Grabe sitzen blieben, aber dieß dauerte doch nicht bis zum Anbruche des Sabbats (Schegg). Diesen wollten sie jedenfalls mit den andern in der Stadt feiern. Weil aber Matthäus überhaupt die Salbung nicht berichtet und auch die Frauen bloß zur Beschauung des Grabes hinausgehen läßt, vielleicht um den Verdacht, als haben sie sich über das Sabbatgebot hinweggesetzt, abzuschneiden, so schloß sich Marcus, der dem Matthäus in der Leidensgeschichte getreu folgt, auch hierin an ihn an und war deßhalb gezwungen, den Einkauf der Salben nachzutragen. ἄρωμα = Gewürz, wohlriechende Kräuter (Xen. An. 1, 5, 1. 2 Kön. 20, 13. Esth. 2, 12. Cant. 4, 10. 16), welche man mit Salben vermischte. Man hatte schon in die Leichentücher solche Kräuter gelegt (Joh. 19, 40). — V. 2.* μία τῶν σαββάτων ist der erste Wochentag, unser Sonntag (Matth. S. 555). Auch bei den Juden hatte שַׁבָּת die Bedeutung Woche (Exod. 33, 15). ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου = nachdem die Sonne aufgegangen war (Winer 45, 1, 322. Reischl, Meyer, Schegg, Weiß u. a.), nicht aufging. Aber schon die alten Exegeten (Beda, Euthym., Jans. u. a.) haben bemerkt, daß dieses mit λίαν πρωΐ nicht recht stimmen will, weßhalb sich Euthym. für ἀρχὴ τοῦ ὄρθρου den Anfang der Morgendämmerung entscheidet[1], und andere wenigstens das erste Ueberschreiten des Horizonts für genügend halten. Trotzdem bleibt aber immer noch eine kleine Differenz mit Joh. 20, 1, welcher πρωΐ durch σκοτίας ἔτι οὔσης erklärt. Diese ist nicht durch die Annahme verschiedener Frauen (Eus., Vict.) zu beseitigen, sondern getrost auf Rechnung der ungenau referirenden Schriftsteller zu setzen. Marcus hat ein Interesse daran, den Einwand, als ob der Vorgang auf einer Sinnestäuschung beruhen könnte, unmöglich zu machen. Bei Lucas tritt bereits das Bestreben hervor, das sehnsüchtige Verlangen der Frauen, den Liebesdienst zu erweisen, zu schildern, weßhalb er den Grund, warum sie einen Tag warten mußten, hinzufügt. Johannes will aber noch mehr die heiße Liebe der Maria Magdalena verherr-

---

* Statt τῆς μιᾶς ist τῇ μιᾷ (ℵ B L Δ Tisch.) zu lesen. B Lachm., Trg. haben den Artikel nicht.

[1] Διότι τότε κυρίως ἀνατέλλει ὁ ἥλιος, εἰ καὶ ἡμῖν οὔπω φαίνεται, διατρίβων ἔτι περὶ τὰ βαθύτατα καὶ ἀκρότατα μέρη τῆς ἀνατολῆς, καὶ κατὰ μικρὸν ἐπαναβαίνων.

lichen [1]. Die bei Jansen erwähnte, von Reischl und Bisping reproducirte Unterscheidung zwischen dem Weggehen vom Haus und dem Ankommen am Grabe scheitert schon an dem beiderseitig gebrauchten ἔρχεσθαι. — V. 3 f.* ἀποκυλίω = herab-, hinwegwälzen (Gen. 29, 3. 8. 10. Jos. Antt. 4, 8, 37. Luc.). πρὸς ἑαυτάς = zu sich, d. h. untereinander. Ein Selbstgespräch (Ewald, theilweise Meyer, Weiß) würde zwar der Seelenstimmung der Frauen entsprechen, hat aber doch das πρός gegen sich. Euthym.: πρὸς ἀλλήλας, Vulg.: ad invicem. Die alten Felsengräber bei Jerusalem haben eine gemauerte, überwölbte, offene Vorhalle, von der aus man in eine durch eine in Angeln bewegliche Thüre, verschließbare Felsenkammer gelangt. Von dieser gehen nach allen Richtungen Schiebgräber aus [2]. Daneben gab es aber auch Auflage- oder Bankgräber und Trog- oder Einlaggräber (Schuster-Holzammer 2, 412 f. Winer l. c.) Beim Grabe Christi fehlte die Vorhalle, aber nicht die Vorkammer (Cyrill v. Jer. Cat. 14, 9). Diese war durch einen großen Stein verschlossen, der wahrscheinlich in einer Rinne hin- und hergeschoben werden konnte (Schegg, Pilg. 1, 373). Der Verschluß war mehr gegen die wilden Thiere als gegen die Diebe gerichtet und konnte mit einiger Kraftanstrengung beseitigt werden. Die Frauen hätten sich um männliche Beihülfe umsehen müssen. Deßhalb würde man die Begründung aus V. 4: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα hier erwarten, woraus die Lesart: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα· καὶ ἔρχονται· καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον (D) entstanden ist. Die meisten Exegeten nehmen diese Umsetzung nicht vor, beziehen aber den Satz doch als Begründung auf V. 3 (Jans., Fritzsche, Bl., Reischl, Bisp., Schegg), während einzelne (Meyer, Weiß) in demselben nur eine Begründung des unmittelbar Vorangehenden erkennen. Er gebe den Grund an, warum sie den Stein von ferne und sogar im Morgenlichte sehen konnten [3]. Aber es ist doch wahrscheinlicher, daß Marcus, nachdem er die Besorgniß der Frauen erzählt hat, zur Erhöhung des Contrastes gleich die Beseitigung der Besorgniß berichtet, um dann erst die reflexionsmäßige Bemerkung beizufügen. Marcus ist auch sonst in diesen Dingen nicht ängstlich. σφόδρα ist in hebraistischer Weise nachgestellt. — V. 5. Die Frauen gingen in das Grab hinein, weil sie sich das Offensein bloß durch die Anwesenheit eines Jüngers erklären konnten. Darin sahen sie nun einen Jüngling (Lucas: zwei Männer), während Matthäus von einem Engel des Herrn berichtet, der auf dem weggewälzten Steine saß. Jene haben die Darstellung nach der Erscheinung (Gen. 19, 5 f. 2 Macc. 3, 26. Jos. Antt. 5, 8, 2) eingerichtet, Matthäus nach dem wirklichen Vorgange, denn seinen Lesern war der Ausdruck Engel des Herrn bekannt. Die Differenzen hinsichtlich der Zahl und des Orts sind

---

[1] Hier. ad Hed. qu. 4: nobis autem simplex videtur et aperta responsio, sanctas feminas, Christi absentiam non ferentes per totam noctem, non semel, nec bis, sed crebro ad sepulcrum Domini cucurrisse. Jans.

* Statt des aus den Parallelen stammenden ἀποκεκύλισται (A C Lachm.) ist ἀνακεκ. (ℵ B L Tisch., Trg.) zu lesen. Das Wort kommt im N. T. nur hier vor, aber bei den späteren Griechen.

[2] Robins. Pal. 2, 175 f.; Win., R.-W. 1, 443 ff.; Schick, Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. 1878 S. 14.

[3] Grot.: ἔλλειψις. Sensus enim est, quod commode ipsis evenit, quia magnum erat saxum.

daraus zu erklären, daß nur einer mit ihnen sprach und noch beim Herausgehen aus dem Grabe sichtbar blieb. ἐν δεξιοῖς zur Rechten, vom Eingange aus gerechnet, also gegen Osten, wo die Füße des Leichnams gewesen waren. — V. 7. Mit ἀλλά scheint Marcus die Unterbrechung der Rede anzuzeigen (Meyer, Schegg, Winer 53, 7, 411), aber es ist doch wahrscheinlicher ein Gegensatz zum Vorhergehenden beabsichtigt. Der Gegensatz zu dem nun unnöthigen Einbalsamiren (Klost.) ist zu weit hergeholt, näher liegt der zu ὧδε ὁ τόπος (Weiß), wobei auch die Abbrechung zu ihrem Rechte kommt. καὶ τῷ Πέτρῳ und (besonders) dem Petrus (1, 5. Apg. 1, 14). Winer (53, 3, 407) verwirft diese Betonung des καί und es ist nicht zu bestreiten, daß die Griechen καί ohne besonderen Nachdruck gebrauchten, um dem Ganzen einen Theil oder dem Theile das Ganze beizufügen (Krüg. 69, 32, 2), aber dieß geschieht nur, wenn die Hervorhebung des Theils beabsichtigt ist. Dieß muß auch an unserer Stelle gelten. Von jeher haben die Exegeten nach einem besonderen Grunde der namentlichen Anführung des Petrus gesucht. Sie haben entweder die Verleugnung, welche eine besondere Aufmunterung des Petrus erheischte, genannt (Vict., Greg., Beda, Pseudo-Hier., Euthym., Theophyl., Jansen, Mald., Fr. Luc., Langen, Klost. u. a.), was jetzt mit Recht allgemein verworfen wird, oder den Vorzug des Petrus im Apostelcollegium (Theophyl., Grot., Meyer, Schegg u. a.). Dieß legt sich im Marcusevangelium von selbst nahe. Die bloße Motivirung mit der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung (Weiß nach Luc. 24, 34. 1 Kor. 15, 5) reicht nicht aus, da auch Jacobus einer besondern Erscheinung gewürdigt wurde (1 Kor. 15, 7). Zu ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν s. 14, 28. ὅτι ist recitativ. Damit ist ein Sehen in Jerusalem nicht ausgeschlossen, sondern nur der Abschluß des Werkes in jene Gegend verlegt, in welcher Jesus sein neues Reich gegründet hat. Die Frauen richteten aber den Auftrag nicht aus und was sie nach Matth. 28, 8, Luc. 24, 9 nachher meldeten, fand keinen Glauben, so daß Jesus sie zuvor in Jerusalem von der Wirklichkeit der Auferstehung überzeugen mußte. Daß sich in unserem Evangelium kein Bericht über eine Erscheinung in Galiläa findet, spricht nicht gegen die Echtheit des Schlusses (Meyer, Weiß), denn ein Interpolator hätte es nicht versäumt, die Erfüllung der Vorausſage zu berichten. Marcus hat vielmehr die Bemerkung über das Schweigen der Frauen eingefügt, um das Fehlen eines Berichtes über eine Erscheinung in Galiläa zu motiviren. Hätte er sein Evangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen, so wäre ja der Vorausſage ebenso wenig genügt gewesen. Marcus behandelt den Ort als gleichgültig und will nur zeigen, daß die Jünger wie immer zurückhaltend und schwer empfänglich waren, bis sie durch den Herrn selbst unzweifelhaft von der Auferstehung überzeugt worden waren. — V. 8.* ἔχειν = sich bemächtigen, befallen (Job 21, 6. Jes. 13, 8) oft bei den Griechen von Gemüthszuständen. τρόμος = Schrecken, Zittern, nur hier in den Evangelien, aber in Verbindung mit φόβος 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Ephes. 6, 5. Phil. 2, 12 und in den LXX. ἔκστασις Schrecken ist Apg. 3, 10 mit θάμβος verbunden. οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον bezieht sich auf den Auftrag, welchen sie vom Engel erhalten hatten. Dieß schließt daher nicht aus, daß sie später

* Lies εἶχεν γάρ statt εἶχεν δέ nach ℵ B D It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.

von dem am Grabe Geschehenen berichteten. Aber wahrscheinlich war es dann gar nicht mehr nothwendig, weil nach den Berichten der andern Evangelisten bereits Erscheinungen Christi stattgefunden hatten. Andere (Jans., Grot., Kuinöl) ergänzen wegen Luc. 24, 9: unterwegs. Zur Ausgleichung mit Lucas und Johannes vgl. Grimm S. 588 Anm. 1.

V. 9.* Ἀναστάς δέ hat ein Analogon in καὶ ἀναστάς 14, 60 wenn auch in anderer Bedeutung. Das Subject kann aus dem Vorhergehenden (V. 6) leicht ergänzt werden. Marcus liebt es auch sonst, das Subject wegzulassen. πρωΐ πρώτῃ σαββάτου verbinden die alten Exegeten (Sever., Greg. Nyss., Hier. ad Hed. qu. 3, Euthym., Theophyl.; auch Bengel und Meyer) mit ἐφάνη, die anderen (Beda, Jans., Beza u. s. w.) mit ἀναστάς. Dieß ist vorzuziehen, weil ἐφάνη schon in πρῶτον seine Bestimmung hat und im Folgenden die Reihenfolge der Erscheinungen (V. 12. 14) hervorgehoben ist. Ein Widerspruch mit V. 2 (Weiß) entsteht dadurch nicht, denn dort ist von der Auferstehung nichts gesagt und durch λίαν πρωΐ nicht ausgeschlossen, daß Jesus πρωΐ auferstanden ist, zumal wenn man ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου noch berücksichtigt. ἐφάνη = er erschien. φαίνεσθαι kommt bei Marcus nur noch 14, 64 in anderer Bedeutung vor. ἐκβεβλήκει ohne Augment (14, 44; 15, 7). ἀπό oder παρά entspricht dem ἐκ 7, 27. Die Bemerkung erklärt sich aus Luc. 8, 2, die Sache ist als bekannt vorausgesetzt. Sie kann hier trotz 15, 40. 47; 16, 1 nicht auffallen, denn sie dient nicht zur Kenntlichmachung, sondern zur Charakterisirung der Person. Gerade jener Frau, welche früher zu den Sünderinnen gehört hatte, erschien Jesus zuerst, während man nach menschlicher Ansicht hätte erwarten sollen, daß er vor Allem seinen Jüngern erscheinen werde. So wurden auch hier die Letzten die Ersten. Für die Jünger war aber die spätere Erscheinung weniger eine Glaubensprüfung, als eine Rücksicht auf ihre Disposition. Die Frauen wurden zuerst von der Liebe zum Grabe hinausgetrieben, ihre Liebe mußte also auch zuerst belohnt werden. Der Evangelist konnte dieses Verhalten benützen, um zu zeigen, daß die Jünger keineswegs leichtgläubig waren, sondern nur allmählich und durch entschiedene Beweise zum Glauben an die Auferstehung bekehrt wurden. Die Erzählung dieser Erscheinung wurde von Johannes (20, 14—18) ausführlicher berichtet. — V. 10. ἐκείνη zur Aufnahme des Subjects ist sonst bei Marcus nicht nachweisbar (vgl. 4, 11; 7, 15; 12, 4. 7. 14; 14, 21), kann aber hier des Nachdrucks wegen gesetzt sein, da Magdalena vorher zu den Frauen gezählt wurde, welche über den Auftrag des Engels nichts meldeten. πορεύεσθαι kommt im Evangelium sonst nicht vor, im Schlusse aber noch V. 12 und 15. Die Wiederholung derselben Wörter ist überhaupt diesem Schlusse eigenthümlich und hängt mit dem Inhalte zusammen. μετ' αὐτοῦ steht 3, 14; 5, 18 von den Aposteln. Da diese hier nicht gemeint sein können, so hat die Anwendung nichts Ungehöriges. γίνεσθαι μετά τινος Apg. 7, 38; 20, 18. πενθεῖν καὶ κλαίειν = trauern und weinen (Luc. 6, 25. Jac. 4, 9. Apg. 18, 15. 19). — V. 11. Zu ὅτι ζῇ vgl. Luc. 24, 23. θεᾶσθαι nur hier und V. 14. Es heißt nicht bloß sehen, sondern schauen, beschauen. Ebenso ἀπιστεῖν nur hier und V. 16, aber überhaupt im N. T. selten (Luc. 24, 11. 41. Apg. 28, 24.

* Statt ἀφ' ἧς (A C³ Δ Tisch.) lesen C* D L Lachm., Trg. παρ' ἧς.

2 Tim. 2, 13) und gerade dieser Umstand dürfte zur Vorsicht mahnen. Wenn Lucas ebenso ἀπιστεῖν nur zweimal in demselben Kapitel gebraucht, so ist der Beweis geliefert, daß derselbe Schriftsteller bei besonderen Gelegenheiten auch Wörter, welche sonst seinem Sprachschatze nicht angehören, gebrauchen kann.

V. 12. Μετὰ ταῦτα nur hier, oft bei Lucas und Johannes. μετά cum Accus. zur Zeitbestimmung 9, 2; 13, 24; 14, 1. Hier sind die V. 9—11 genannten Ereignisse gemeint. Zu δυσὶν ἐξ αὐτῶν vgl. Luc. 24, 13: δύο ἐξ αὐτῶν; zu πορευομένοις εἰς ἀγρόν vgl. πορευόμενοι εἰς κώμην. Die αὐτοί sind οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι V. 10. Bei Lucas geht V. 9: οἱ ἕνδεκα καὶ πάντες οἱ λοιποί und V. 10: οἱ ἀπόστολοι voraus. Die δύο sind aber nach V. 33 nicht aus dem Apostelkreis gewesen. So ist es auch hier wegen V. 14 anzunehmen, doch folgt daraus, daß in V. 10 die Apostel mit zu subsummiren sind. περιπατοῦσιν = während sie gingen (Luc. 24, 17). Die nähere Bestimmung gibt πορευομένοις εἰς ἀγρόν. ἐφανερώθη = er ward sichtbar, offenbarte sich (V. 14. Joh. 21, 1), in anderer Bedeutung 4, 22 und bei Johannes und Paulus häufig. Von einer gespensterartigen Erscheinung (de W.) kann keine Rede sein, denn ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ = in einer anderen Gestalt ist nur auf das Aeußere zu beziehen mit Rücksicht auf die Gestalt Jesu vor dem Tode. Der Ausdruck erklärt sich aus Luc. 24, 16, wonach die Jünger Jesus nicht erkannten. — V. 13. κἀκεῖνοι und οὐδὲ ἐκείνοις bezieht sich auf V. 10 und 11. τοῖς λοιποῖς sc. αὐτῶν V. 12, welche wieder durch οἱ μετ' αὐτοῦ γ. V. 10 bestimmt sind. Luc. 24, 9 sind οἱ λοιποί die nicht zu den ἕνδεκα gehörigen Jünger. Das οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν paßt ganz gut für Marcus, der auch hier die langsame Fassungskraft und Glaubensempfänglichkeit betont, um den endlich zu Stande gekommenen Glauben als einen desto überzeugungsvolleren und festeren hinzustellen. Nach Luc. 24, 34 fanden sie eine andere Aufnahme, da unterdessen der Herr dem Petrus selbst erschienen war. Diesen Unterschied der Auffassung macht schon Euthymius gegen die Identificirung unserer Jünger mit den nach Emmaus pilgernden Jüngern geltend[1]. Neuere (Storr, de W. u. a.) erkennen hierin ein Argument gegen die Interpolation aus Lucas und, wenn man einen späteren Interpolator annehmen wollte, in der That mit Recht, denn daß er einen derartigen Auszug aus der Erzählung des Lucas gemacht hätte, ist unglaublich. Anders stellt sich aber die Sache, wenn wir den Schluß wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach für echt halten. Denn Marcus konnte seinem Zwecke gemäß bloß eine Seite hervorheben[2]. Lucas läßt ja den Glauben auch nicht durch den Bericht der zwei Jünger, sondern durch die dem Petrus zu Theil gewordene Erscheinung entstehen und reiht nur nachträglich ihren Bericht an[3].

---

[1] Δοκεῖ δὲ ὁ λόγος ἀπίθανος· οὗτοι μὲν γὰρ ἀπαγγείλαντες, ἠπιστήθησαν· ἐκεῖνοι δὲ μᾶλλον εὗρον τοὺς ἀποστόλους λέγοντας, ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι. δῆλον οὖν ὅτι ἕτεροι οὗτοι, καὶ ἕτεροι ἐκεῖνοι.

[2] Beda: quid intellegendum est, nisi aliquos fuisse ibi qui hoc nollent credere? Cui autem non eluceat praetermisisse Marcum quod Lucas narrando explicavit? Jans.

[3] Schegg erklärt sich beide Berichte wie eine augenblickliche Umstimmung zur bleibenden Grundstimmung. Die Nachricht des Petrus erfüllte den Apostelkreis mit großer Freude, aber bald trat wieder Verzagtheit und Ungewißheit ein. Der Auferstandene soll

V. 14. Ὕστερον seit Homer bei den Griechen für Zeit und Raum häufig: hinterdrein, hernach, darauf (Matth. 4, 2; 21, 29 u. a. Joh. 13, 36. Hebr. 12, 11). Die Vulg. übersetzt: novissime, wozu Beda bemerkt: novissimum quippe illud est, quod Dominum apostoli in terra viderunt, quando ascendit in coelum, quod factum est quadragesimo die post eius resurrectionem. Dieß folgt aber aus keinem der beiden Texte. Beide wollen nur das Verhältniß zum Vorhergehenden, nicht zum Nachfolgenden bezeichnen[1]. Deßhalb einfach = nachher, nicht = zuletzt. Für Marcus ist dieß in seiner Aufzählung allerdings die letzte Erscheinung, aber es ist nicht angedeutet, daß er sie überhaupt als die letzte bezeichnen wollte. ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα = den Elfen selbst, während sie zu Tische lagen, im Unterschiede von Maria Magdalena und dem weiteren Jüngerkreis. ἀνακ. erinnert an Luc. 24, 36 ff. (Joh. 20, 19 f.), nur sind bei Lucas auch die übrigen Jünger anwesend, während Matth. 28, 16 nur die ἕνδεκα μαθηταί genannt sind. Auch wegen des Folgenden ist die Identität mit Matthäus weit wahrscheinlicher (Aug.). Marcus hat zwei Erscheinungen für die Elfe zusammengezogen, aber die Worte Jesu von der bei Matthäus berichteten allein aufgenommen, weil er zum Schlusse seines Evangeliums, in welchem er den Jüngern eine so große Aufmerksamkeit gewidmet hatte, ein besonderes Interesse hatte, die Aufträge zu berichten, welche Jesus seinen Jüngern beim Abschiede gab. ὀνειδίζειν τί τινος kommt sonst nirgends vor. Die Griechen construiren τινί τι, τινί, τί, τινί τινος, aber αὐτῶν ist auch von ἀπιστ. abhängig, so daß ὀνειδίζειν den Objectsaccusativ hat, der sich im N. T. neben dem Accusativ der Person nur noch Matth. 27, 44 findet. ἀπιστία ist aber deßhalb nicht personificirt (Schegg); wenn Jesus das Meer und die Wellen schilt, so ist es doch etwas Anderes, als wenn er „den Unglauben und die Herzenshärtigkeit" der Apostel tadelt. ἀπιστία und σκληρ. sind im Vorhergehenden hinlänglich motivirt. Marcus bleibt sich bis zum Ende in der Charakterisirung der Jünger getreu. Bei Matthäus ist eine Milderung nicht zu verkennen: προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν (28, 17). ὅτι = weil. — V. 15. κτίσις steht im A. und N. T. für das Geschaffene und zwar sowohl für das einzelne Geschöpf, als für die Gesammtheit, die ganze Schöpfung. So auch Marc. 10, 6; 13, 19. Hier kann es aber wegen des κηρύξατε wie Kol. 1, 23 nur auf die vorzüglichsten Geschöpfe auf Erden, die Menschen, bezogen werden. Jedem Geschöpfe oder aller Creatur, d. h. dem ganzen Menschengeschlechte. Matthäus hat πάντα τὰ ἔθνη, weil er den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden mit der Verwerfung der Juden hervorheben will[2]. Marcus ist also hier universeller.

---

ja nicht bloß erscheinen und wieder verschwinden, sondern bei ihnen bleiben. Dafür kann allerdings Luc. 24, 41 angeführt werden: ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων.

[1] Euthym.: ὕστερον, μετὰ τὸ πληροφορηθῆναι αὐτοὺς παρὰ τοῦ Πέτρου καὶ ἐλθεῖν τόν τε Κλεόπαν καὶ τὸν σὺν αὐτῷ. Jans.: deinde, postea. Fr. Luc.: denique sive postremo.

[2] Beda exegesirt ganz nach Matthäus: omnis creatura = omnis natio gentium, ut scilicet prius a Judaea apostolorum repulsa praedicatio, tunc nobis in adjutorium fieret, cum hanc illa ad damnationis suae testimonium superba repulisset. Noch einfacher Jans.: omnis natio gentium patet ex Matthaeo; et quod apud Matthaeum sub nomine gentium etiam Judaei debeant accipi, patet ex Marco.

— V. 16. Zu dem absoluten πιστεύειν vgl. 13, 21. 1 Joh. 4, 1. Der Gegensatz ist ἀπιστεῖν, wobei es sich von selbst versteht, daß die Taufe nicht empfangen wird. Andererseits ist aber auch nicht gesagt, daß jeder, der nicht getauft ist, verloren geht. Der Glaube ist also die nothwendige Voraussetzung der Taufe. Daraus folgt nicht, daß nur Erwachsene getauft werden dürfen, denn auch Unmündige haben den Keim des Glaubens in sich und können zum Sacramente des Glaubens zugelassen werden [1]. Gegenüber von Matthäus, welcher das Taufen neben der Predigt als Auftrag des Herrn berichtet, hat die Darstellung des Marcus einen secundären Charakter, welcher der ganzen Situation weniger entspricht. Er ist wohl gewählt worden, um die Nothwendigkeit der Taufe besser zur Geltung zu bringen. σώζεσθαι ist im Gegensatze zu κατακρίνεσθαι das Gerettetwerden bei Gericht, welches mit der Aufnahme in das ewige Heil identisch ist. — V. 17.* Marcus erweitert nun den von Matthäus gezogenen Rahmen bedeutend, indem er von den Aposteln auf die gesammten Gläubigen, von der nothwendigen Bedingung zur Seligkeit auf die außerordentlichen Wirkungen des Glaubens übergeht [2]. σημεῖον Zeichen, Wunder. τοῖς πιστεύσασι geht allgemein auf die Gläubigen, da wir aus 1 Kor. 12, 14 wissen, daß dieselben verschiedene χαρίσματα erhielten. Weil aber diese den Zweck der Erbauung des Nebenmenschen hatten und nur, wenn dieser erreicht werden konnte, öffentlich angewandt werden durften, so ergibt sich die Beschränkung auf die besonderen Aemter in der Kirche, namentlich auf die Bischöfe, Presbyter u. s. w. von selbst. ταῦτα = folgende. Die Rec. σημεῖα ταῦτα παρ. ist zu erklären: ταῦτά ἐστιν τὰ σημεῖα ἃ παρ. (Krüg. 61, 7, 1). ἐν τῷ ὀνόματι gehört nur zu δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν. γλῶσσαι ist nach 1 Kor. 12, 10. 30; 13, 1; 14, 4 ff. zu deuten. καιναί ist Interpretation: neue Sprachen, d. h. bis jetzt nicht gekannte (Apg. 2, 6 ff.; 10, 46; 19, 6). Euthym.: γλώτταις ξέναις, διαλέκτοις ἀλλοεθνέσιν. — V. 18.** ἐν ταῖς χερσίν ist Erklärung des ὄφεις ἀροῦσιν. Sie werden Schlangen in die Hände nehmen und wieder von sich werfen. αἴρειν = wegschaffen, tödten, könnte nur durch einen bestimmten Zusammenhang begründet werden, der aber hier fehlt. Die Gläubigen haben hierzu auch keinen Beruf. Vielmehr wird ihnen nur versprochen, daß sie sich vor den Gefahren nicht fürchten dürfen, weil Gott ihnen Schutz verleihen wird. Zu den häufigen Gefahren des Lebens gehörte aber die von den zahlreichen giftigen Schlangen drohende, denen man auf Weg und Steg begegnete (Winer R. W. 2, 414). An die Beschwörung der Schlangen, welche im Orient eine beliebte Art der Zauberei bildete (Winer 2, 719), ist nicht zu denken. Euthym. und Theophyl. geben beide obige Erklärungen: ἀφανίσουσιν, ἀνελοῦσιν ἢ καὶ ἀροῦσιν ἐν χειρὶ ἀκινδύνως. Theophyl. erinnert dafür an Paulus (Apg. 28, 3). Allein wenn uns auch keine andere Nachricht über die Erfüllung dieser Verheißung im N. T. aufbewahrt ist, so muß

---

[1] Beda: in ecclesia ergo salvatoris per alios parvuli credant sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt.

* Statt ταῦτα παρακολουθήσει oder παρ. ταῦτα (A C² Lachm.) lesen C* L Trg. ἀκολουθήσει ταῦτα. καιναῖς fehlt C* L Δ Trg.

[2] Vgl. dazu: Bückmann, Ueber die Wunderkraft bei den ersten Christen und ihr Erlöschen. Zeitschr. für luth. Theol. 1878 S. 216—255.

** C L Δ Trg. schicken dem ὄφεις ἀροῦσιν voraus: καὶ ἐν ταῖς χερσίν.

unsere Stelle doch nicht daraus geschöpft sein. Die Apostelgeschichte hat ohnehin das Wenigste verzeichnet und aus dem Leben der Gemeinden, mit Ausnahme von der Gemeinde in Jerusalem, fast nichts berichtet. Statt des κἂν πίωσιν würde man vielmehr die gleiche Construction: καὶ πίονται erwarten. Vielleicht ist die Construction geändert, weil nicht vorausgesetzt werden soll, daß die Gläubigen im Vertrauen auf die göttliche Hilfe absichtlich Tödtliches trinken werden. Doch ließe sich dieser Grund auch auf ἀροῦσιν anwenden. θανάσιμος = tödtlich, todbringend, nur hier, aber bei den Klassikern. Die neuere Kritik hält diesen und den vorhergehenden Zug für apokryph, weil sich aus der apostolischen Zeit nichts Aehnliches nachweisen lasse. Er sei aus der Sitte der Verurtheilung zum Giftbecher veranlaßt worden. Aber genügt nicht unsere Stelle an sich zum Beweise für das Vorkommen solcher Dinge in früher Zeit? Zu καλῶς ἕξουσιν sind natürlich die Kranken, nicht die Heilenden Subject [1].

V. 19* f. geben das Resultat der Verhandlungen mit den Jüngern für Jesus (V. 19) und die Jünger (V. 20), daher μέν . . δέ (12, 5; 14, 21. 38). Marcus hat sonst nirgends μὲν οὖν, das hier den Uebergang zur Schlußfolgerung bildet. Auch ὁ κύριος ist ihm fremd. μετὰ τὸ λαλῆσαι geht dem Zusammenhange nach auf das Vorhergehende (Theophyl.: ταῦτα δὲ λαλήσας), denn von dem Reden während der 40 Tage (Aug., Euthym., Jans., Mald., Bengel u. a.) ist nichts angedeutet. Weil aber Marcus in diesem Schlusse sehr compendiarisch verfährt und insbesondere die Reden nicht streng sondert, so ist aus μετὰ τὸ λ. keineswegs zu schließen, daß unmittelbar darauf, am gleichen Platze die Himmelfahrt erfolgt sei. Denn auch V. 20 ist die erst später erfolgte Wanderung der Apostel unmittelbar angereiht. Die Evangelien geben uns hierüber keine genauen Auskünfte. Erst aus der Apostelgeschichte erfahren wir, daß der Auferstandene 40 Tage auf Erden weilte. Auch von der Himmelfahrt berichtet Marcus nur die Thatsache, nicht die Art und Weise des Vorganges. Indem er καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ hinzufügt, zeigt er, wie die Erfüllung der Weissagung (14, 62) in den apostolischen Kreisen gedeutet wurde. Dieß ist also keine dogmatische Erklärung, sondern eine von Jesus selbst vorausgesagte Folge der Himmelfahrt (Apg. 7, 55. Röm. 8, 34. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 1, 13). Deßhalb ist der Ausdruck auch nicht symbolisch zu deuten [2]. In V. 20 berichtet Marcus summarisch die Erfüllung des V. 15 ff. Gesagten. ἐκεῖνοι sind die ἕνδεκα. πανταχοῦ ist hyperbolisch, da sie zunächst nur in Jerusalem, Judäa und Samaria das Wort Gottes verkündigten. Auf sie wird nun auch zuerst die Wunderwirksamkeit übertragen, denn sie sind die Erstlinge der Gläubigen und haben früher besondere Vollmachten hierfür erhalten. Der Artikel τῶν weist auf V. 17. 18 zurück. ἐπακολουθεῖν findet sich im N. T. nur noch 1 Petr. 2, 21. 1 Tim. 5, 10. 24.

---

[1] Delitzsch vermuthet das Wortspiel: לֹא יָרַע לָהֶם und יִיטַב לָהֶם.

* Οὖν fehlt C* L. Ἰησοῦς ist nach κύριος in C* L Δ Verss. Trg. ergänzt.

[2] Euthym.: λοιπὸν οὖν τὸ μὲν καθίσαι δηλοῖ ἀνάπαυσιν καὶ ἀπόλαυσιν τῆς θείας βασιλείας· τὸ δὲ ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ οἰκείωσιν πρὸς τὸν πατέρα.

§ 56.

Der Schluß.

V. 9—20 werden aus äußeren und inneren Gründen viel bestritten.

1. Aeußere Gründe.

Dieser Schluß fehlt in ℵB in dem Italacodex k, in den Codices m u. a der äthiopischen Uebersetzung und ist in 137. 138 mit Asterisken versehen. Der Codex L hat die Bemerkung, daß der Schluß in ältern Büchern anders laute und führt denselben an. Er stimmt mit k und äthiopisch m u. a überein und steht auch 247 zu V. 7 und Syr^{p} am Rande. Außerdem bezeugen viele Scholien, daß sehr viele Codices und gerade die besten das Evangelium mit V. 9 schlossen (vgl. Tisch. ed. VIII, I, p. 404). Endlich sprechen dafür auch patristische Nachrichten: Eusebius[1], Hieronymus[2], der ganz ersterem folgt, Victor von Antiochien, dessen Zeugniß aber nur in den Catenen erhalten blieb. Diese weichen von einander ab und bezeichnen einen größeren oder kleineren Theil als Scholion. Nach der Catena Cramer würde sich sein Zeugniß den vorhergehenden anschließen und der Unterschied auf den Scholiasten zu beziehen sein[3]. Die gleiche Bemerkung machen Gregor von Nyssa (or. II. de resurr. opp. 3, 431), Severus Ant. (ap. Gall. 11, 226) und Hesychius (Cotel. 3, 45). In den Sectionen des Ammonius und den Canones des Eusebius fehlt dieser Schluß ebenfalls.

Dagegen findet sich unser Schluß in D, wenn auch von einer anderen Handschrift geschrieben, was bei der Lückenhaftigkeit des Codex nicht sehr in das Gewicht fällt, in AC und sämmtlichen späteren Handschriften, in der Itala, Vulgata, kopt., goth., syr., arm. und äthiopischen Uebersetzung. Auch Hieronymus muß ihn in vielen Handschriften, namentlich lateinischen, gefunden haben[4] und Victor gibt von den Handschriften seiner Zeit dasselbe Zeugniß[5]. Dazu kommen die Citate aus diesem Abschnitte. Irenäus citirt

---

[1] Quaest. ad Mar. (Mai nov. coll. 1, 61. t. 4, 255): πῶς παρὰ μὲν τῷ Ματθαίῳ ὀψὲ σαββάτων, παρὰ δὲ τῷ Μάρκῳ πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων; τούτου διττὴ ἂν εἴη ἡ λύσις· ὁ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν εἴποι ἂν μὴ ἐν ἅπασιν αὐτὴν φέρεσθαι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου· τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐταῖς· μὴ φοβεῖσθε, ἐφοβοῦντο γάρ. ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. Am Schlusse: ταῦτα μὲν οὖν εἴποι ἄν τις παραιτούμενος καὶ πάντη ἀναιρῶν περιττὸν ἐρώτημα.

[2] Ep. ad Hed. qu. 3. Vgl. Aberle, Einl. S. 58 Anm. 2. Contr. Pelag. (II, 759).

[3] Δοκεῖ δὲ τοῦτο διαφωνεῖν τῷ ὑπὸ τοῦ Ματθαίου εἰρημένῳ, ἐροῦμεν ὡς δυνατὸν μὴ εἰπεῖν, ὅτι νενόθευται τὸ παρὰ Μάρκῳ τελευταῖον ἔν τισι φερόμενον· πλὴν ἵνα μὴ δόξωμεν ἐπὶ τὸ ἕτοιμον πεφυγέναι, οὕτως ἀναγνωσόμεθα· ἀναστὰς δέ, καὶ ὑποστίξαντες ἐπάγομεν. Dasselbe thun auch Hieronymus und Euthymius.

[4] Adv. Pelag. l. c.: in quibusdam exemplaribus, et maxime graecis codicibus iuxta Marcum, in fine eius evangelii scribitur: postea quum accubuissent undecim . . . non crediderunt.

[5] Παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐκ ἦν δὲ ταῦτα τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ· ὡς νόθα γάρ τινες ἐνόμισαν αὐτὰ εἶναι· ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ὡς ἐν

16, 19 (adv. haer. 3, 10, 6) mit der ausdrücklichen Bemerkung: in fine autem evangelii ait Marcus. Hippolyt (περὶ χαρισμάτων) citirt 16, 17. 18, die apostolischen Constitutionen (8, 1, 1) 16, 17. 18 und (6, 15, 3) 16, 16, Cäsarius 16, 16, Jacobus von Nisibis 16, 15—18. Auch Justin. Ap. 1, 45 p. 82 E stammt sehr wahrscheinlich aus 16, 20. Das Evangelium Nicodemi hat 16, 15—18. Dieses ist aber aus den dem zweiten Jahrhundert angehörigen Acta Pilati entstanden. Nach Tert. Apol. 21 ist es wahrscheinlich, daß schon in diesen das Citat stand (Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851. S. 526 f.). Die Berufung auf Tert. wird nicht durch die Bemerkung widerlegt, daß Tert. dort von der den synoptischen Evangelien fremden Tradition der Apostelgeschichte von den 40 Tagen ausgehe (Mey., Weiß), denn Tert. berichtet ausdrücklich von dem Verkehre des Herrn mit seinen Jüngern in Galiläa.

Daher kann man mit Recht die Bezeugung als eine gute bezeichnen, denn während die schwankenden Lesarten im Detail bei den Uebersetzungen weniger von Bedeutung sind, ist das Verhältniß bei einem ganzen Passus, auf dessen Inhalt die Uebersetzungsmethode wenig Einfluß haben konnte, durchaus anders. Die syrische und lateinische Uebersetzungen reichen weit in das zweite Jahrhundert hinauf, sind also bedeutend älter, als die ältesten Codices. In Verbindung mit den Vätercitaten stellen sie eine hohe Wahrscheinlichkeit her. Diese gewinnt noch dadurch, daß gerade die beiden ältesten Codices ℵ B und mit ihnen L auf eine und zwar eine alexandrinische Quelle zurückzuführen sind, während A und D auf Quellen basiren, die älter und ursprünglicher sind, als ℵ und B. Rechnet man dazu die von den Vätern angegebenen Gründe über die Differenz zwischen Matthäus und Marcus hinsichtlich der Auferstehungszeit und die Unmöglichkeit, daß Marcus sein Evangelium so schließen konnte[1], so wird dadurch das Fehlen in einzelnen Codices aufgewogen. Wenn Tisch. dagegen bemerkt, daß sich aus diesem Grunde niemand zu einer solchen Verstümmelung des Marcustextes entschlossen und sie mit solchem Erfolge durchgeführt hätte, so ist dieß zuzugeben, ohne daß die Folgerung gegen die Echtheit richtig ist. Denn man darf die Weglassung nicht einem beliebigen Copisten zuschreiben, sondern sie muß von einer Kirche, wahrscheinlich von der alexandrinischen, ausgegangen sein. Aber auch diese hatte nicht im Sinne, das Marcusevangelium zu verstümmeln, vielmehr ließ sie nur in den zur Vorlesung bestimmten Exemplaren den Schluß weg, um die Bedenken gegen die Fastenpraxis bei weniger genau Orientirten abzuschneiden. In Folge davon blieb der Schluß auch in den Abschriften weg.

2. Innere Gründe.

Zur Beanstandung des Schlusses hat auch die stilistische Abweichung

---

πλείστοις εὑρόντες αὐτὰ κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, συντεθείκαμεν.

[1] Mit vollem Recht hat Klostermann die Behauptung Schenkels, es sei eine unbewiesene Vermuthung, daß dem zweiten Evangelium der Schluß fehle, wenn es mit ἐφοβ. γάρ endige, als unbewiesene Vermuthung zurückgewiesen (S. 299 f.). Dem weicht Godet aus, indem er annimmt „que l'auteur a été interrompu dans son travail au moment où il arrivait à ce point du récit et qu'il a dû le laisser inachevé (Ét. p. 42). Der Grund der Unterbrechung sei die neronische Verfolgung gewesen.

vom übrigen Evangelium viel beigetragen, obwohl dieser Punkt von den Vätern nicht berührt wird. Es sind Wörter darin gebraucht, welche dem Evangelium überhaupt oder in dieser Bedeutung fremd sind; Verbindungen und Constructionen differiren ziemlich von der Art des Marcus. Die Darstellung ist kurz, gedrängt, mehr andeutend als berichtend, während sonst das Marcusevangelium sich durch seine Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Umständlichkeit auszeichnet. Daher stimmen die meisten Exegeten darin überein, daß diese Darstellung nicht direct von Marcus stammen könne[1]. Die Erklärung Scheggs durch die Aufnahme eines Stückes der älteren Katechese hat vom Standpunkte der Traditionshypothese manches für sich, aber verlangte für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Passus doch einen weiteren Grund. Ein solcher wäre allenfalls durch die gegen die Echtheit verwendete Behauptung gegeben, daß der Rahmen der evangelischen Geschichte mit der Verkündigung der Auferstehung durch Engelsmund schließe, weil die Erscheinungen des Auferstandenen nach der ältesten Auffassung nicht mehr zur irdischen Wirksamkeit Jesu gehörten (Weiß), aber dafür fehlt der Beweis. Denn allerdings hat Lucas in der Apostelgeschichte seine Darstellung mit den Erscheinungen begonnen, aber dennoch hat er die eigentliche Erzählung derselben in das Evangelium aufgenommen. Nur so viel ist daran richtig, daß die Erscheinungen, weil sie nur auf die Jünger beschränkt blieben, nicht den Gegenstand eingehender Darstellung in den Evangelien bilden konnten. Deßhalb kann der kurze Bericht in unserem Evangelium nicht auffallen, aber irgend ein Bericht muß nach den vorausgehenden Weissagungen erwartet werden. Marcus gibt einen summarischen Bericht, dessen genauere Ausführung im Lucas- und Johannesevangelium zu finden ist. Die vielen Varianten im Texte beweisen, daß derselbe schwer herzustellen ist und nicht genau angegeben werden kann, wie Marcus geschrieben hat. Aber der Hauptinhalt muß doch von ihm sein und der abweichende Stil ist, was die Wahl der Wörter und die knappe Diction betrifft, doch zu gutem Theile durch den Inhalt motivirt. Namentlich erinnert die Kürze sehr an den Anfang des Evangeliums 1, 1—13. Für die Echtheit haben sich daher in neuerer Zeit ausgesprochen: R. Simon, Bengel, Matthäi, Eichhorn, Hug, Saunier, Feilmoser, Scholz, Schleiermacher, de Wette, Schwarz, Guericke, Ebrard, Lange, Bleek, Reithmayr, Maier, Bisp., Patrizzi, Hilgenf., Keil u. a. Gegen die Echtheit sind: Ritschl, Mey., Reuß, Anger, Zeller, Fritzsche, Hitzig, Schenkel, Tisch., Holtzmann, Ewald, Weiß, Keim, Scholten, Volkm., Klosterm., Mangold, Hofmann, Godet u. a.

[1] Hitzig S. 191: „Sofort von Anfang an, V. 9, ist Marcus nicht mehr zu erkennen, dagegen sollte man glauben, es spreche Lucas.“ Ewald, S. 446. Schegg 2, 230: „Um einzusehen, daß es einen von der Darstellung unseres Evangelisten ganz abweichenden Typus, einen ganz anderen Stil habe, bedarf man eines ängstlichen Nachweises der Eigenthümlichkeiten dieser Verse in ihren einzelnen Worten gar nicht.“

Nachträge und Berichtigungen.

S. 3 Anm. 1 lies 1863 statt 1864.

S. 19 Z. 12 v. o. lies denselben statt demselben.

S. 20 Z. 5 v. o. lies Auszeichnungen statt Aufzeichnungen.

S. 21 Anm. 1 Z. 3 v. u. lies révélait statt relevait.

S. 26 Anm. 5 ist nachzutragen Chrysost. H. 4, 1 in Joann.: τίνος ἕνεκεν τῶν ἄλλων ἁπάντων εὐαγγελιστῶν ἀπὸ τῆς οἰκονομίας ἀρξαμένων· καὶ γὰρ ὁ Ματθαῖός φησι, βίβλος γενέσεως . . . καὶ ὁ Λουκᾶς τὰ κατὰ Μαρίαν ἡμῖν ἐν ἀρχῇ διηγεῖται· καὶ ὁ Μάρκος δέ ὁμοίως τοῖς αὐτοῖς ἐνδιατρίβει λόγοις, τὴν κατὰ τὸν βαπτιστὴν ἱστορίαν ἐντεῦθεν ὑφαίνων· ὁ Ἰωάννης κτλ. und: τοῦ μὲν γὰρ Ματθαίου ἀπὸ Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως· τοῦ Λουκᾶ δὲ ἀπὸ Τιβερίου τοῦ καίσαρος· τοῦ δὲ Μάρκου ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου πρὸς τὴν διήγησιν εἰσβαλόντων. Dagegen sagt Origenes t. 1, 6 in Joann.: Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι . . . καὶ Μάρκος εἰδὼς ὃ γράφει ἀρχὴν διηγεῖται τοῦ εὐαγγελίου . . . ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς εἰρηκὼς ἐν ἀρχῇ τῶν πράξεων. . .

S. 38. In einer Anzeige des Schriftchens: Die Anfänge des römischen Christenthums von Kneucker, constatirt Harnack die große Confusion, in der sich zur Zeit noch die Frage nach dem Ursprung der altkatholischen Kirche befindet. „Sollte der Grund hierfür nicht darin liegen, daß in den neueren Nachweisungen über das Heidenchristenthum und seine Entwicklung zum Katholicismus die Entstehung der apostolischen Legende, überhaupt der Tradition, so gut wie unberücksichtigt geblieben ist, und daß diejenigen Anschauungen überhaupt noch unerhellt oder doch in ihrer Bedeutung nicht genügend hervorgehoben sind, welche das vulgäre Heidenchristenthum aus der ältesten gemeinchristlichen Ueberlieferung übernommen hat?" (Theol. Lit.-Zt. 1881. Nr. 3.)

S. 46 Anm. 4 Z. 3 v. u. lies Theodor statt Theodoret.

S. 48 f. Da demnach das Alterthum von der lateinischen Abfassung des Marcusevangeliums nichts weiß (vgl. noch die Stellen des Hieronymus und Augustinus Einl. S. 53. Anm. 5), so ist es unberechtigt, die Verlegung der Abfassung nach Rom mit der Meinung von der lateinischen Abfassung in Verbindung zu bringen (Reuß, histoire év. p. 96).

S. 57 Z. 1 v. u. streiche belegt.

S. 57. Zur Literatur ist nachzutragen: Histoire évangélique synopse des trois premières évangiles p. E. Reuss. Paris 1876. Marcushypothese. Das ursprüngliche Marcusevangelium, wie es von Lucas benützt wurde, umfaßte 1, 21 — 13, 37 mit Ausnahme von 6, 47 — 8, 26. Außerdem hat Lucas von schriftlichen Quellen, abgesehen von der Kindheitsgeschichte, die Redensammlung des Matthäus, aber in anderer Ausgabe als der erste Evangelist, benützt. Das Matthäusevangelium ist mit Benützung der Redensammlung des Matthäus und des vollständigen Marcusevangeliums (1, 21 — 16, 8) von einem unbekannten Verfasser redigirt worden.

S. 74. Zur Taufe Jesu ist noch Augustinus (tr. in Joann. 4, 12; 5, 3. 5) zu vergleichen. Die Taufe ist ein Vorbild unserer Taufe.

S. 76 Z. 1 v. u. lies S. 66 statt S. 61.

S. 89 Z. 9 v. o. lies navi statt nave.

S. 90. Ueber die Zauberei und Besessenheilung in Rom durch Zauberer aus dem Orient vergleiche Friedländer, Sittengeschichte Roms I S. 298. In Lucians Philopseudes treten auf: ein Libyer, ein Babylonier, ein Hyperboräer, ein Syrer ἐκ τῆς Παλαιστίνης, der Geister austreibt (Jos. Antt. 8, 2, 5), ein Araber.

S. 109. Die historische Stellung der Erzählung über den Gichtbrüchigen ist im Commentar über Matth. S. 247 und Godet, comment. sur l'év. de St. Luc. 1871 I p. 263 besprochen. Irrthümlich habe ich dort für Lucas Kapharnaum angegeben. Es heißt 5, 12: ἐν μιᾷ τῶν πόλεων.

S. 132 Z. 12 v. u. lies μετ' αὐτῶν nach ℵ B C Tisch., Trg.

S. 134. Die beiden Gleichnisse werden besonders behandelt im Osterprogramm der Universität Halle, Wittenberg 1875, von Beyschlag. Er bekennt sich im Ganzen zu der Holtzmann'schen Lösung des synoptischen Problems (S. 7) und bringt beide Gleichnisse in Gegensatz zu einander, indem er annimmt, daß das erste die Antwort ist auf die Frage: warum fasten die Johannesjünger und Pharisäerschüler so viel, und das zweite auf die Frage: warum fasten deine Jünger nicht. In Bezug auf die erste werde gesagt, daß die Johannesjünger von ihrem religiösen Standpunkte aus ganz recht daran thun, weil ein einzelnes Stück der dem neuen Bunde entsprechenden Lebensordnung nur ihr altes jüdisches Frömmigkeitsgewand zerfetzen würde, anstatt ihnen zu helfen. Würde er umgekehrt das Leben seiner Jünger in die alten Formen einschließen, so würden Form und Inhalt, Sitte und Leben daran zu Grunde gehen (S. 22 f.). Aber diese Trennung ist durch nichts im Texte angezeigt. Auch will Marcus keine Vertheidigung des Johannes geben. Holtzmann (Zeitschrift für prot. Theol. 1878 S. 332 ff.) bezieht daher wieder beide Gleichnisse auf die Jünger. Ihm bedeutet das alte Kleid den Mosaismus, der neue Flick die später aufgekommenen traditionellen Fasten der Pharisäer und Johannesjünger. Jesus sage also im ersten Gleichnisse: er würde, falls er seine Jünger so fasten ließe, ein Stück neumodischen Judenthums dem alten Mosaismus aufpflastern (S. 340). Nicht verbessern (1. Gleichn.) sei Jesu Sache, aber erneuern (2. Gleichn.). Hiegegen bemerkt Weiß (ebendas. S. 590), das Neue könne nicht das eine Mal das neumodische Judenthum, das andere Mal das von Jesus gebrachte Neue bezeichnen. Mir scheint die Schwierigkeit mit den alten Schläuchen nicht so groß zu sein. Im ersten Gleichniß wird den Johannesjüngern gesagt, das Aufsetzen eines neuen Flicks helfe ihnen nichts, im zweiten, auch die Mittheilung des ganzen neuen Lebens nütze ihnen nichts, so lange sie im Judenthum stehen bleiben wollen. Dort ist ein Theil der neuen Ordnung, hier die ganze als mit der alten Ordnung unverträglich dargestellt.

Gegen Beyschlag muß ich noch eine historische Bemerkung anfügen. Er behauptet S. 15, die altkatholische Kirche sei schon nicht mehr im Stande gewesen, das evangelische Freiheitsprincip Jesu hinsichtlich des Fastens unbefangen zu nehmen. Daher sei Chrysostomus auf die wunderliche Auslegung gekommen, das alte Kleid und die alten Schläuche seien die Jünger Jesu. „Eine echt katholische Mißdeutung, die, wie Meyer mit Recht sagt, das gerade Gegentheil des Sinnes Jesu herausbringt. . . . Erst die Protestanten, weil sie dem erneuten Judaismus entwachsen waren, vermochten anzuerkennen, daß das Alte in beiden Gleichnissen das jüdische Wesen, das Neue in beiden das christliche bezeichne" (S. 16). Beyschlag scheint demnach die Geschichte der Exegese erst mit dem Protestantismus beginnen zu lassen, denn sonst hätte er wissen müssen, daß schon Hilarius diese Auslegung gegeben und daß Origenes, Hieronymus, Cyrill, Isidor zu demselben Ergebniß gelangen und Jansen bereits die Controverse bespricht (vgl. unseren Text und Matth. S. 273 Anm. 1; S. 274 Anm. 1). Ebenso unbekannt scheint ihm die Thatsache zu sein, daß viele protestantische Exegeten die „echt katholische Mißdeutung" recipirten. So sagt z. B. Grotius zu Matth. 9, 15: ostendit autem in sequentibus Christus factum Dei benignitate ne tanti labores discipulos suos exciperent adhuc infirmos. Dieß sei ein Beispiel für viele zum Beweis, wie wenig protestantischerseits die Geschichte der Exegese berücksichtigt und wie einseitig über sie geurtheilt wird.

S. 146 Z. 11 v. u. lies hängen statt haften.

S. 156. Zu Ἰούδας Ἰακώβου ist zu bemerken, daß für diesen Genitiv der Abhängigkeit Matth. S. 286 Krüg. 46, 5, 2 statt 47, 5, 2 citirt wurde. Vgl. dazu noch Kühn. 474.

S. 158 Z. 2 v. o. lies 20*. statt 20**.

S. 194 Anm. * ist für die Lesart Γεργεσηνῶν noch א^{ca} nachzutragen.

S. 203. Das Wort ἀρχισυνάγωγος kommt auch auf Inschriften vor. Der ἀρχ. hatte die Ueberwachung und Leitung des Gottesdienstes. Vgl. Schürer, die Gemeindeverfassung der Juden in Rom. 1879 S. 25. Die Bildung des Wortes sei auffallend, da es nicht von einem Substantiv, welches eine Person bezeichnet, sondern von συναγωγή herkommt. Das einzige Analogon ist ἀρχιτρίκλινος. Der ἀρχ. sei wahrscheinlich jüdischen Ursprungs (S. 26), der ἄρχων aber nicht mit ihm identisch. Man dürfe also aus Marc. 5, 22. Luc. 8, 41 (49). Matth. 9, 18 nicht auf die Identität schließen. Lucas und Matthäus haben nur statt des specielleren und für heidnische Leser weniger verständlichen ἀρχισυνάγωγος das allgemeine ἄρχων gesetzt, was auch nicht ganz unberechtigt sei, da der ἀρχισ. ja allerdings ein ἄρχων im weiteren Sinne war. Nur sei ἀρχισ. nicht mit ἄρχων im technischen Sinne identisch (S. 27). Bei Matthäus müßte man aber den Uebersetzer hereinziehen. Denn Matthäus brauchte am wenigsten auf heidnische Leser zu reflectiren. Zu der Literatur über diese Perikope verweise ich noch auf eine einläßliche Besprechung von Holtzmann, Zeitschr. für prot. Theol. 1878 S. 147—188 und eine Replik von Weiß S. 569—590.

S. 209. Anm. 2. Schöttgen bemerkt zu Luc. 2, 29 (S. 264), die Juden haben nach Berachoth f. 64, 1 zu einem Sterbenden nicht לך לשלום vade ad pacem, sondern לך בשלום vade in pace gesagt, weil Gott so zu Abraham gesprochen habe (Gen. 15, 15). Auch hatten sie den Aberglauben, daß man niemand mit לך בשלום anreden dürfe, weil David mit diesen Worten den Absalon anredete, dessen Angelegenheiten einen schlechten Fortgang nahmen. Dagegen durfte man mit לך לשלום anreden, weil Jethro so zu Moses sprach, dessen Sachen einen guten Erfolg hatten.

S. 236 Z. 7 v. u. ist zu Luc. 9, 15 zu ergänzen: κατακλίνειν א B L Tisch., Trg.

S. 242 Z. 13 v. u. lies da statt das.

S. 303 Z. 1 v. u. lies ἐναγκαλίζεσθαι statt ἐνεγκ.

S. 310 Anm. Z. 1 v. u. lies desselben statt derselben.

S. 375 Z. 16 v. u. lies Pseudo-Hier. statt Pseudoisidor.

S. 387 Z. 6 v. o. ist zu μέν — δέ noch 12, 5 zu notiren.

Einige kleinere Ungenauigkeiten, welche bei der Correctur übersehen worden sind, bitte ich den geneigten Leser zu verbessern.

Register.

(Die Ziffern hinter II beziehen sich auf den Commentar zum Matthäusevangelium.)

A.

Abba 390.
Abendgebet der Juden 358.
Abendmahl 237; Tag 382 ff. II 509; Einsetzung 387. II 513 ff.
Aberglaube 427. II 465.
Abjathar, Hoherpr. 139.
Abraham, Stammv. II 68; Kinder II 116. 128. 157; Schoß II 253; Segen II 340.
Abstinenz 252. II 363.
Achimelech, Hoherpr. 139.
Acten des Johannes 332. 407.
Aegypten, Zauberei II 93. 371; Flucht II 106 ff.
Aergerniß, Geben 307. II 347. 383; Nehmen 308. II 168. 306. 350. 517; Lehre v. II 395.
Aerzte, jüd. 205.
Alabaster, Salbenfläschchen 378. II 505.
Almosen 361. II 206.
Alphäus 127. II 2. 337.
Altarssacrament, Brotvermehrung 263. II 357; reale Gegenw. 387. II 513 f.
Amen II 177.
Amulette II 464 f.
Anabaptisten 321.
Andreas 87. 101. II 284 f.
Annas, Hoherpr. II 503. 527.
ἀποκατάστασις πάντων 164.
Apostel, Name 233. II 260. 284; Amt 178. 180. 201. II 401 f. 558 f.; Wahl 147 ff. 213. 218; Aussendung 153. 213. 218. II 282 ff. 558 f.; divisio 46. II 4. 46. 48; martyrium II 5; beim Gericht II 419; Lohn II 419 ff.
Archelaus II 113.
Aretas 228. II 352.
Arme, Sorge f. 380. II 506; Evangelium f. II 306; selig II 161 f. 255.
Armuth, Jesu II 256; freiwillige 326. II 414. 418. 420; bei den Jud. II 415.
As, Münze 363. II 188. 301.
Auferstehung, bei den Jud. 356. II 125. 351. 455; Jesu 280. 290. 376. 413 ff. II 41. 169. 272. 554 ff.; allgem. 290. 356. II 125. 169. 253. 333. 458; der Sünder II 293; Art 287. II 456; beim Tode Jes. II 551.
Auserwählte 371. II 423. 483. 487.
Auserwählung II 399. 451.
Aussatz 109 f. II 247 f.

B.

Barabbas 403. II 17. 539.
Barmherzigkeit, Gottes II 405. 520; der Menschen II 165 f. 270. 428.
Bartholomäus 156. II 285.
Bartimäus, Blinder, 337 ff.
Beelzebub 161. 306. II 299. 325 f. 371.
Begierden, sündhafte 176. II 189.
Beharrlichkeit II 296 f. 234 ff. 480.
Benützungshypothese 23 ff. 403. II 25.
Bergpredigt II 156 ff.; Verhältniß zu Luc. II 159; fehlt bei Marc. 38. 91. 157.
Berufung der Heiden II 93. 253. 449. 451.
Besessenheit 94. 104. 151. 193. 197. 292 ff. II 155. 262 ff. 278 f. 389; moralische II 334.
Bestattung 381. II 259. Ort II 537.
Bethanien 337 f. 365. II 439. 504.
Bethlehem II 94. 101 ff.
Bethphage 337. II 432.
Bethsaida 91. 238. 241. II 313. 562; Julias 235. 238. 273. II 313. 562.
Blindenheilung 272 ff. 334. II 277 f. 431 f.
Blutfluß 202. 204. II 275 f.
Braut und Bräutigam 132. II 272. 492.
Brot II 137. 216 f. 236. 370. 373; Brotvermehrung, 1. 232 ff. II 355 ff. 2. 262 ff. II 369 ff.
Brüder Jesu 159. 165. II 131. Namen 216. II 336. 350; Verhältniß zu Jesu II 92. 335.
Bußpredigt, des Johannes 68. II 118 ff. 306; Jesu 85. II 150; der Jünger II 288.

C.

Cäsarea Philippi 277. II. 275. 373. 385.
Cerimonialgesetz 38. 243. II 175. 179. 274. 482.
Chananäische Frau 255. II 366.
Charfreitag 411. II 554.
Chorazin 274. II 313. 562.
Christen in Palästina II 43; in Pella II 46. 481; in Rom 6. 36. 39. 376.
Citate aus d. A. T. 38. 64 f. II 14. 20 ff. 33 f.
Claudius 6. 47. II 47.
Clementinen 11. 19. II. 497.
Cohorte 405. II 542.

D.

Dämonen 90 ff. 104. 153. 162. 194 ff. 299. II 68. 155. 265. 278 f. 299. 311. 325. 390; Aufenthaltsort II 334 (Wüste), s. Hölle; Werkzeuge des Teufels 163. II 299. 327.
Dalmanutha 266. II 370.
Daniel 370. II 481.
Darlehen II 200. 404. 496.
David, Stammvater II 68. 366. 462. und Messias 361. II 461; Bundeslade 138 f. II 319.
Dekapolis 258. II 156.
Demuth 19. 303 f. II 3. 44. 93. 162. 231. 429. 533; Lehre v. II 395; Jesu II 134. 150. 317. 324. 429.
Denar 236. 355. 380. II 404; Arbeitslohn II 422; Seligkeit II 424.
Disciplina arcani II 233.
Doketismus 390.
Dornenkrone 406. II 543.
Drachme II 301. 404; Doppeldrachme II 392.

E.

Ebioniten 11. II 11 f. 15. 323.
Ehe, Einsetzung 317. II 407 f.; Scheidung 315 ff.; II 189 ff. 406 ff.; Unauflöslichkeit 316 f. 321. II 408.
Ehebruch 253. 318 f. II 189. 409.
Ehrsucht, der Pharisäer 360. II 465; der Jünger 301. II 396. 421 f.
Eidschwur, des Herodes 230 f. 248. II 353; der Juden II 196. 468; Jesu II 529; Verbot II 196 ff.
Elias, Vorläufer 226. 291 f. II 121. 310. 388; bei der Verklärung 291. II 386; Ruf am Kreuze 409. II 550.
Eltern, Liebe II 236; Unterstützung 248. II 259.
Emmanuel II 89.
Engel, bei der Versuchung 80. 82. II 144; beim Gericht II 347 f. 487. 498; Lehre der Juden 415. II 124. 398; Schutzengel II 398 f.; Wissen 374. II 136. 489; Erscheinung II 85.
Epilepsie 295. II 156. 389.
Epiphanie II 94. 105.
Erbsünde II 236.
Erlösung II 86 f. 93. 134. 154. 163. 277. 430.
Ernte II 281. 318. 488.
Erstgeburt II 91.
Eschatologie 38. 363 ff. II 207. 296. 476 ff.
Esel 338. II 432.
Essener 245. II 126.
Essig 409. II 550.
Evangelium, Begriff II 64; bei Marcus 63. 284; mit Genealogien 26 ff.; Bestimmung II 38 f.; Vorlesung II 7; Verhältniß zu einander 23 ff. 30. II 24 ff.
Eucharistie II 233.
Excommunication, aus der Synagoge II 169; aus der Kirche II 401.
Exorcist, jüd. 305. II 327; christl. II 391.

F.

Familienleben 322. II 302 ff. 321. 411.
Fasten, der Juden 131 f. II 221. 271; Jesu und der Jünger 132 ff. II 135. 274; der Kirche 133. 252. 377. 382. II 221 f. 271 f.; zur Teufelaustreibung 300. II 391.
Feigenbaum 342. 372. II 439 f. 488; Verfluchung 345 f. II 439 f.
Feindesliebe II 201 ff.
Fieber 101. II 254.
Fluchen 401; s. Verfluchung.
Fische, Parabel II 384 f.; Stater II 394.
Frauen im Geschlechtsregister II 41. 69. 76; in der Begleitung des Herrn 410. 413. II 426. 547. 555.
Frieden 209. II 167 f.

G.

Gadara II 262 f.
Galiläa 14. 77. 82. 213. 223 ff. II 53. 115. 144 ff. 556.
Galiläisches Meer, Name II 151; Fischreichthum 86. II 152; Schifffahrt 150; Sturm II 261.
Galle II 545.
Gebet, der Juden 362. 392. II 153. 209. 235 f. 464; Heiden II 210; Christen II 209 ff. 235 f.; Jesu 106. 390 f. II 160. 315. 357. 411. 520; des Herrn II 211 ff.; zur Krankenheilung 222; Teufelaustreibung 293. 346. II 391; bei Tisch 237.
Gebetsriemen II 464.
Gebote, Gottes 324. 358. II 181. 238. 413; schwere und leichte II 459.
Geburtsfeier 229. II 352 f.
Gedanken, böse 253.
Gefäße, bei den Juden 245. 385.
Gefangenschaft, babylonische 343. II 74. 80.
Gehenna II 185. 188. 347. 468.
Geist, heil. 79; II 82 f. 128. 132.
Geister, böse s. Dämonen.
Geißelung, Jesu 405. II 426. 542; der Jünger 350. 368. II 295.

Gelübde, der Pharis. 248. II 362. 468.
Genealogie Jesu, bei Matth. II 38. 64 ff., bei Lucas II 76 ff.
Gennesareth, Land 241; See s. gal. Meer.
Gerasa 193 ff. II 263 f.
Gerechtigkeit II 132. 165. 179 f. 204 ff. 499; der Pharis. II 93. 179. 182.
Gericht, bei den Juden II 183. 187; der Welt s. Welt.
Gesetz, alttest. II 176 ff.; der Vergeltung II 198 ff. 231. 237; Joch des G. II 125. 316 f.; neues II 180 ff.
Gesetzeslehrer II 459; s. Schriftgelehrten.
Gespenst, Glaube der Juden II 358.
Gethsemane 389. II 519 ff.
Gewissen 380; böses 295. 309 f.; Frage 355.
Gichtbrüchiger 114 ff. II 266 ff.
Glaube, zur Seligkeit 85. 420. II 441. 443. 559; zur Wunderwirksamkeit 300. 345. II 391; beim Kranken 209. II 276; der Umgebung 120. 217. 298. II 267. 350. 390.
Gnade 329. II 425. 491; Wahl 313 f. 451.
Götzendienst II 185. 193. 299. 332. 334.
Golgatha II 544 ff.
Gomorrha II 293.
Gott, Name II 214; Liebe 358 f.; Wille II 215.
Grab, Jesu 413. 415. II 553 ff.; Wache II 554. 556 f.; der Juden 415. II 264 471. 552.
Gratiae gratis datae 305. 420. II 244.
Griesbach'sche Hypothese 13 f. 16. 28 ff. II 255.

H.

Hades II 207. 255.
Häretiker, Ausschließung II 344 f. s. Excomm.
Hahn 389. 401. II 474. 518.
Hakeldama II 537.
Hebräerevangelium II 11 ff. 16. 131. 133. 540. 554.
Heilsrathschluß 333. 371. II 316. 451; der Erlösung 378. 382. 386. II 521.
Herberge 385.
Herodes, Agrippa I. 4. 6. 362. II 545.
Herodes, Antipas 84. 255 ff. 269. 354. II 113. 350 ff. 452.
Herodes, der Große 149. II 95. 99. 112. 351.
Herodianer 145. 269. 354. II 99. 452.
Herodias 227 ff. II 351.
Heuchler 247. 354. II 207. 209. 232. 242. 362. 454. 470 ff.
Heuschrecken II 121.
Hierarchen, Gewalt 382; Feindseligkeit 353. II 116; Streitreden 347. II 441 ff.
Hillel II 407. 459.
Himmel, der Juden 79. II 132; Lohn II 169 f. 207. 223. 414. 419.
Himmelfahrt 413 ff.; von Matth. übergangen II 41. 560.
Himmelreich 171. 303. 321. 360. II 42; Begriff II 118; Eingehen II 243; Erwerbung II 309. 348. 499.
Hochzeit II 272. 448. 492.
Hölle 194. 307. II 265. 347; Aufenthaltsort der Däm. 197. II 265. 500; Pforten 279. II 378 f.; Strafen 309. II 129. 185. 253. 347. 500.
Hoherpriester 395 ff. 404. II 100. 441 ff. 503. 523. 527 ff.
Honig 335. II 121.
Hosanna 340. II 435.
Hund 256 II 233 f.
Hure II 443. 450.

J.

Jacobiten 3.
Jacobus, der Aelt. 89. 101. 286. 332. II 5. 285. 452; der Jüng. 156. 216. 411. 416. II 337; Tod II 4. 43 f.
Jairus 202. 204. 218. II. 274.
Idumäa 149.
Jericho 334. II 432; Wüste II 135.
Jerusalem 70. 149. 243. II 100. 122; Zerstörung 285. 364. 366. 370. II 42. 50. 385. 474; Einzug 334 ff. II 432 ff.
Jesus, Name II 66 f. 86; Menschensohn 123 f. 141. 163. 374. II 117 f. 298. 329 f. 486 f.; Sohn Davids 336. 340. 361. II 63. 68. 77. 277. 366. 435; Messias 152. 280. 340. 361. II 38 ff. 63. 67. 102. 246. 320. 375. 381; Nazarener 335. II 114 f.; Gottessohn 59 ff. 80. 151. 196. 353. 361. 398. 410. II 136. 262. 268. 358. 375. 530; Taufe und Versuchung 74 ff. II 130 ff. 134 ff.; Todesangst 389 f. II 516 ff.; Gefangennahme 392 f. II 523 ff.; Verhör vor den jüdischen Behörden 395 ff. II 527 ff.; vor den röm. 402 ff. II 533 ff.; Mißhandlung 398 f. II 531 f. 542 ff.; Verhöhnung 405. II 547 f.; Kreuzigung 405 ff. II 542 ff.; Tod und Begräbniß 408. II 548; Auferstehung und Himmelfahrt 413 ff. II 553 ff.; Wissen 37. 122. 294. 373 f. 385. II 267. 425. 489.
Johannes, Ap. 89. 101. 286. 305. II 285. 336; Oelmartyrium, Patmos 332; Tod 332; II 428.
Johannes, der Täufer 59 ff. II 117 ff. 305 ff. 444; Gefangenschaft 84. 227. II 304; Enthauptung 224 ff. II 350 ff.; Begräbniß 232; Jünger 131 f. II 271. 304.
Jonas, Zeichen 268. II 89. 332 f.
Jordan 68. 71. II 123. 306.
Joseph, v. Arimathäa 411 f. II 552.
Joseph, Nährvater Jesu 216. II 75 f. 80 f. 84 f. 90. 106. 336; Tod II 350.
Irrlehrer II 240. 478.
Israel 327. 358. II 41. 44. 93. 127. 213. 288. 313. 421; neues II 377.
Judäa 70. 149. 316. 369. II 53. 115. 117. 122. 406. 482.
Judas Iskarioth 156. 376. 379. II 259. 284 ff. 512; Verrath 381 f. 386. II 507. 524; Reue und Tod II 535 ff.

Judas Thaddäus 156. II 286.
Judenthum in der Diaspora 38.
Jünger Jesu, Unterricht 43. 188. 223 ff. 329. 364 ff. II 337 ff. 354 ff.; Ermahnung II 172 ff. 395 ff. 517; schweres Verständniß 39. 44. 160. 188 f. 271. 296. 329. 331 ff. 376. II 390. 396. 517; Erkenntniß 171 ff. 188 ff. II 42. 354. 359. Flucht II 526.
Jünger, siebenzig 3. 152.
Jünger, wahre 147. II 314 f. 337.
Jungfrauen, zehn 375. II 491 ff.
Jungfräulichkeit 318. II 90. 167. 336. 410. 492.
Justiz, altteſt. 402. II 198. 231.

K.

Kaiaphas, Hoherpr. 396. II 503.
Kameel, Nadelöhr 326. II 416.
Kanaaniter 335. II 366.
Kapharnaum 91. 105. 108. 159. II 247. 266; Name II 146 f.; Wehe II 313 f.; Hauptmann v. 157. 165. II 250 ff. 366.
Katecheſe 33. 37. 345.
Kelch, des Leidens 332. 391. II 428. 522; beim Paſchamahl 388. II 511 ff.
Kelter 350. II 444.
Kinder 303 f. 320 f. II 236. 411; Liebe 320 f.; Einfalt 303. II 44. 396; Lob II 438; Mord II 109 f.; Gottes II 168. 203.
Kindheitsgeſchichte, Bedeutung 27. 33. 58. II 63 f.; Unterſchied II 63. 93. 107; fehlt bei Marcus 15. 42. 58.
Kirche, Gründung II 377. 446; Entwicklung 183; Geſchichte 193; Gerichtsbarkeit II 400 f.; ſ. Himmelreich und Reich Gottes.
Kleider, der Juden 394. 398. II 200. 276. 289; Zerreißen 398. II 530; Jeſu II 543. 546.
Klopas 127. 411; ſ. Alphäus.
Klugheit, im Amt II 294. 301.
Krankenheilungen 104. 142. 151. 202. 206. 242. 257. 272. II 152 f. 246 f. 255 f. 267. 277. 321. 369; mit Oel 221 und Gebet 222; am Sabbat 143. II 321.
Kreuz 406. II 303. 544. 546.
Kreuzestod 223 f. 402. 404. II 303. 445.
Kreuzigung 405. II 426. 542 f.
Kreuzweg 405. II 303. 383. 542 ff.
Kultus 360.

L.

Läſterung 121. 164. 253. 397 f. 402. II 328. 530.
Latinismen 36. 405.
Lazarus II 439. 504.
Leben, ewiges II 171. 420. 451. 501.
Legion 197. II 526.
Leiden 283. 368. 388. II 169. 245. 428. 479.
Leidensweisſagung 280. 301. 329. II 382 f. 391 f. 425 f.
Lepton, Münze 363. II 188.
Levi 125 ff. II 2.
Levиratsehe 355. II 74. 455 f.
Libertinismus II 242.
Licht, bildlich 178 f. II 174. 224.
Lilien II 228.
Literatur, zu Marcus 52 ff.; zu Matthäus II 56 ff.
Liturgie 336. 340.
λόγια II 25 ff.
Lucasevangelium, ſpäter als das Marcusev. 26 ff.; Verhältniß zu Paulus 39; ſ. Evang.

M.

Machärus 228. II 304. 352.
Magadan II 370.
Magdala 267. II 370 f. 352.
Magier II 92 ff.; Name II 95; Heimat II 95; Zahl und Stand II 96.
Mammon II 226.
Manichäer II 180.
Marcus, Name 1 f.; Heimat 3.; Begleiter Pauli 4 f. 7; Petri 5; in Aegypten 8; Tod 8 f.
Marcusevangelium, Verf. 9 ff.; Abfaſſungsort 45; Zeit 6. 12. 46 ff.; Charakter 49 f.; Eintheilung 51 f.; Zweck 35 f.; Sprache 48 f.; Entſtehungsgeſchichte 10 ff.; Verhältniß zu Petrus 10 ff.; zu Matth. u. Luc. 23 ff.
Marcushypotheſe 30 ff. 200. 377. 405. II 26. 34.
Maria Magdalena 414. 417. II 552. 555.
Maria, Mutter des Jacobus 411. II 552. 555.
Maria, Mutter Jeſu 159 ff. 216. 410 II 131. 335; Name II 78. 350; Empfängniß und Geburt II 76. 81. 84. 86. 108; Jungfräulichkeit II 89. 91. 336; Sündeloſigkeit II 69. 90.
Maria, Schweſter des Lazarus 379. II 504.
Martha, Schweſter des Lazarus II 505.
Martyrium, der Apoſtel II 5; der Zebedäiden 332. II 428.
Matthäus, Name 126. II 1 f.; Berufung 125 ff. II 3. 268 ff. 285; Lebensweiſe II 4; Tod II 4 f.; Zöllner 156. II 2. 5. 269.
Matthäusevangelium, Verf. II 5 ff.; Abfaſſungsort II 52; Zeit 46; II 43. 46 ff.; Entſtehung II 25 ff.; Beſtimmung und Zweck 313. II 35 ff.; Urſprache II 8 ff.; Ueberſetzer II 14. 22 f.; Eintheilung II 54 f.; Verhältniß zu den andern Evang. 23 ff. II 24 ff.
Menſchwerdung II 83. 136. 213. 268.
Meritum de congruo 324.
Meſſias, Name II 67; leidender II 252. 381; Tröſter II 163; Schmerzen II 99. 244. 479; ſ. Jeſus. Falſcher M. 366. II 241. 478. 484.

Messiasreich 332. 412. II 44. 119. 145. 154. 161. 214 f. 253. 305. 395. 467.
Mission, der Ap. 213. II 291. 298. 558 f.
Missionsthätigkeit 369. 376. II 290. 297.
Mondsucht II 156. 389.
Mord II 183.
Morgengebet, der Juden 358. II 464.
Moses 317. II 100. 135. 181. 409. 428; bei der Verklärung 386; Stuhl Mosis II 463.
Mühlstein 308. II 397. 490.
Myrrhe 397. 407. II 105. 546.

N.

Nachfolge, Jesu s. Apostel u. 283. II 256 f. 303. 383. 418.
Nächstenliebe II 184. 201. 237. 405; Gebot 358 f. II 414. 460; Werke II 499.
Narde 379.
Nasiräer II 115. 288.
Nathanael II 285.
Nazaräer II 11 f. 16. 323.
Nazareth 76. 159. II 107. 146; Name II 113 f.; Jesus in N. 214 ff. II 349.
Nisan 382 f. II 508 f.
Novatianer 164.

O.

Oel II 492 f.; wohlriechendes 379. II 505; zur Krankenheilung 221.
Oelberg 337. II 432. 516.
Oelung, Sacrament 221 f.
Opfer, bei den Juden 248. 311. 359. 388. II 186. 270. 274. 280; des N. Bundes 388. II 515.
Opfergabe II 186. 469.
Opferkasten 362. II 437.

P.

Palmsonntag II 432.
Palmzweige II 435.
Papias, Zeugniß für das Marcusev. 9. 32 ff.; II 30; für das Matthäusev. II 26 ff.
Parabel, Begriff 168. II 339. 365. 488; v. fruchttragenden Acker 180; den Fischen II 348 f.; dem Himmelreich II 337 ff.; der Hochzeit II 447 ff.; den zehn Jungfr. II 491 ff.; dem bösen Knechte II 403 f.; der Perle II 348; dem Säemann 167 ff. II 338 ff.; dem Sauerteig II 345; dem Schatze II 348; dem Senfkorn 185 ff. II 345; den zwei Söhnen II 443; den Talenten 375. II 494 ff.; dem Unkraut II 343 ff.; dem Weinberge 350 ff. II 444 ff.; den Arbeitern im W. II 421 ff.
Parabelreden 166 ff. 187. II 340 ff. 345 f.
Paradies II 169. 207.
Parusie 364. 366. 371. II 119. 272. 328. 418. 476. 486 f.
Pascha 377. 382 ff. II 502. 510 f.; Mahl 377 ff. II 502.
Paulus II 43. 45 f. Marcus.
Peräa 150. 314. II 156. 406.
Perlen II 234.
Petrus, Berufung 87. II 152; Erwählung 154; Bekenntniß 276 ff. II 375 ff.; Primat 21. 48. 416. II 248 f. 376 ff.; Verleugnung 399 ff. 416. II 532 f.; im Kerker 2; in Rom 5 f. 11. 36. 48. II 47. 379; Tod II 473; Frau u. Tochter 103. Schwiegermutter 100. II 254.
Pharisäer, Name II 124; Verhältniß zum Täufer 71. II 116. 124 ff. 311; zu Jesus 129. 136. 143. 161. 218. 243 ff. 266 ff. 316. 359. II 179. 230. 268. 271. 278. 317 ff. 360. 452; Strafreden 362. II 462 ff.; Lehre 121. 129. 131. 137. 143. 243. 316 ff. II. 124. 157 ff. 463.
Philippus, Ap. 86. 156. II 259. 285.
Philippus, Bruder des Herodes 228. II 351.
Philippus, Tetrarch 230. II. 113.
Phönicien 251.
Pilatus 376. 402. II 534 f. 539 ff.; Frau II 540.
Polygamie II 408.
Polykrates 383.
Prätorium 405. II 542.
Predigt 369. 376. 419. II 158. 284. 288. 301.
Priscillianisten II 516.
Priester, jüdische 112. II 249. 319.
Procuratoren 376. II 43.
Propheten 351. II 176. 293. 303. 472. 483; falsche II 240. 244. 479.
Proselyten 38. II 467.
Purpurmantel 406. II 543.

Q.

Quadrans 363. II 188.
Quarantana II 135.

R.

Rabbinen, Anrede 336 f.; Ehrsucht II 465. Huldigungen 323; Küssen 325; Gewohnheiten und Lehren 219. 316. II 180. 202. 386 f. 403. 407. 415. 500.
Rachel II 111.
Räthe, evangelische 325. II 415.
Rama II 111.
Reich Gottes, Ankunft 285. 360. II 214. 229. 304. 327. 418; Geheimnisse 171. II 340. 445 f.; Wachsthum 185. II 338 ff. s. Himmelreich.
Reichthum, Betrug II 343; Gefahr II 415; Werth 322. II 164 f. 222 ff. 412 ff.; reicher Jüngling 322 ff. II 412 ff.
Reinheit, levitische II 233; sittliche II 167. 470.
Rigorismus 134. II 242.
Römer 6. 36. 39. 355. 376. 405. 407. II 43. 330.
Rohr 405. II 306. 543.

S.

Sabbat, Feier 134 ff. 141. 144. II 153. 255. 482; Gebot 134. II 318. 482; Verletzung 138. 143. 146. II 318; Herr des 142 II 320.
Sadducäer, Name II 124 f.; Verhältniß z. Täufer 71. II 116; zu Jesus 199. 268. 270. 357. II 371. 452 ff.; Lehre 353. II 124 f. 455.
Salbe 379. 414. II 505; Salben II 222. 505; Salbung 378 ff. 414. II 504 ff.
Salome, Mutter der Zebedäiden 411. II 426.
Salome, Tochter der Herodias 230.
Samaria, Begräbnißort des Täufers 232; Weg durch II 407; Samariter II 287.
Sandalen 220. II 128. 289.
Satan 81. 161 f. 281. II 143. 299. 382 f.; Reich 162. II 326.
Sauerteig, des Herodes 269. II 453; der Pharisäer 266 ff. II 372; Parabel II 345.
Schächer 408. II 548.
Schafe 388. II 281. 293. 322. 399; und Böcke II 498.
Schammai II 407. 459.
Schatzkasten 362. II 437.
Schaubrote II 319.
Schaufäden 362. II 464.
Scheffel II 174.
Scheidebrief 317. II 84. 191. 409.
Schlange 420. II 236. 294; Versuchung II 134.
Schlüssel, des Himmels II 378 ff. 466 f.
Scherflein 360. 362.
Schriftgelehrte 93. 120. 161. 203 ff. 243. 353 ff. 360 ff. II 100 f. 179. 245. 257. 317 ff. 459.
Schuldner, Verkauf II 404.
Schwein 197. II 233 f. 265.
Schwestern, Jes. 165. 216. II 350.
Seah, Maß II 345.
Secten, der Juden 353. II 116. 124 f.
Seele, Verlust 144. 284. II 301. 384.
Seesturm 189 ff. II 259.
Segen, des Volkes II 153. 291; Abrahams II 340; bei Tisch 237. II 358. 462; der Kinder 322. II 411.
Sekel II 392. 508.
Seligkeit 325. II 413 f. 492.
Seligkeiten II 161 ff.
Senf 185. II 345.
Sibyllinen 38. 209.
Sidon 150. 258. II 313. 366.
Simon, der Apostel 156. II 286. 473; der Aussätzige 379. II 504; von Kyrene 406. II 544.
Socinianer II 180.
Sodoma II 293.
Sonne, Verfinsterung II 486. 548.
Sonntag 414.
Sorgen, irdische 176. II 227. 229 f. 343.
Specereien 414. II 553.
Speisegesetze 250. II 363.
Splitterrichterei II 230 ff.
Stater, Münze 303. II 394.
Stephanus II 4. 43. 452.
Stern, der Weisen II 97 f.
Steuer, römische 355. II 393. 453; Tempelsteuer 303. II 392. 437.
Stiftshütte 139. II 319.
Sünde, Entstehung 253. 373. II 365; gegen den heiligen Geist 164. II 328 ff.; Bekenntniß 71. II 118. 123. 301; Vergebung 69. 119. 163. II 128. 163. 188. 218. 266 f. 328. 388. 401. 548.
Sünder 357. II 259; bei Jesus 129. II 203. 269; Auferstehung der S. II 293.
Sündhaftigkeit II 236. 520.
Synagoge 220 f. 368; Bedeutung II 153; Ausschluß II 169; Vorsteher 203. II 275; Strafen II 183. 295; mehrere an einem Ort II 321; neue 352. 440. II 157.
Synedrium 280. 378. 382. 402. II 100. 185. 382. 442 ff.; Sitzungslocal II 503. 528.

T.

Tabor 287. II 385.
Talent, attisches und jüdisches II 404; Parabel 375. II 494 ff.
Talitha 212.
Talmud II 157. 176. 474.
Tanzen 230. II 353.
Taube, Bild der Einfalt II 294; des heiligen Geistes 79. II 133.
Taubstummer 257.
Taufe des Johannes 68. 349. II 122. 442; Jesu 74 ff. II 130 ff.; christliche 70. 420. II 128 ff. 559 f.; der Kinder II 412; der Proselyten II 122 f.; Buße 67. 78; Blut 332.
Tempel, Bau 364 f. 370. II 140. 477 f.; Abbruch 397. 410. II 528; Vorhof der Heiden II 437; der Weiber 362. II 437.
Tempelreinigung 341. 343 f. II 436 ff.
Tendenzkritik 16. 22. 42. II 175.
Testament, altes und neues II 175 ff.; s. Citate.
Teufel, Versucher 81. II 134 ff. 220; Bündniß mit II 276. 327; s. Beelz.; im jüdischen Volke II 334; Besiegung 193. 293. II 326 f.; Austreibung 153. 157. II 278. 326. 334. 390; der Juden II 326.
Thaddäus 156. II 285.
Thomas 156. II 259. 285.
Tiberias 229. II 353; See s. galil. Meer.
Tischgebet 237.
Tod, Jesu II 548 ff.; Sold der Sünde II 520.
Todesjahr, Jesu 384.
Todesstrafe 351. 398. 402. II 183. 185. 194. 397. 542.
Todtenerweckung 202 f. 210 ff. 218. II 274 ff. 387.
Todtenklage 211. II 276. 311.
Traditionshypothese 21. 23. 30. 372.
Traum II 85. 95. 540.
Trauerzeit 133. II 272. 276.
Tyrus 150. 253. II 366; Name II 313.

U.

Ueberlieferung, der Alten II 360.
Unfehlbarkeit 278 f. II 380.
Ungesäuertes 377. II 508.
Unreinheit, levitische 243. 249. 252. II 359. 364. 373. 470.
Unsterblichkeit 357. II 125. 458.
Unzucht 253. II 193. 409.
Urevangeliumshypothese 25. II 25 f.

V.

Vaterunser II 213 ff.
Verfluchung, des Feigenbaumes 341. 345. II 439 ff.
Verfolgungen 175. 368. II 168. 171. 283. 296; Flucht II 297.
Verführer 366. II 240. 269. 478. 484.
Verklärung 285 ff. II 385 ff.
Verkündigung, des Evangeliums 201. 368. 381. II 39. 480. 507. 559.
Verlobte, bei den Juden II 81. 83.
Veronika II 275. 366.
Versuchung, Jesu 75. 80 ff. 282. II 134 ff.; der Jünger 367 f. II 219. 245. 357. 521; Fragen 353. II 452 ff.
Verwandte, Jesu 158 f. 216. II 76. 336. 350; wahre 164. 166; Verlassen derselben II 202 f.
Verwerfung, des jüdischen Volkes 347. II 41. 45. 93. 324. 341. 354. 446. 475.
Verwüstung, Greuel 369 f. II 480.
Verzeihung 346. II 218. 402 ff.
Vögel II 227. 301.
Vorhang, des Allerheiligsten 410. II 551.
Vorhof s. Tempel.

W.

Wachsamkeit 392. II 490. 520.
Wandeln, auf dem Meere 232. 237 ff. II 357 ff.
Waschungen, der Juden 243 ff. 385. II 361. 505.
Weihrauch II 105. 437. 546.
Welt, Gericht 284. 364. II 245. 384. 447. 475. 497 ff.; Tag 373. II 208. 243. 293. 489; Ende 366 f. 374. II 177. 245. 347. 486; Erneuerung II 418.
Werke, gute II 204 ff. 243. 420.
Wolf II 241. 293.
Wunder, Charakter II 484; Zweck II 332. 484; im Marcusev. 40. 91. 258. 272; im Matthäusev. II 248. 254. 277. 548; des Messias II 332; der falschen Propheten 371. II 244. 484; allgemein II 93. 244. 246 ff.

Z.

Zacharias, Sohn des Bar. II 473.
Zauberei, bei den Juden 420. II 155. 254. 279. 299. 371. 484; Vorwurf II 93. 108.
Zebedäiden, Berufung 89. II 152; Bitte 329. 331. II 426; Donnerssöhne 155. 331; Martyrium 332. II 428.
Zebedäus 156. II 152.
Zehnten II 469.
Zeichenforderung 268. II 332. 371 ff.
Zeloten II 286. 484.
Zinsgroschen 276. 355. II 5. 454.
Zion II 434.
Zöllner 128. II 203. 269. 443. 450.
Zorn II 184.
Zurechtweisung, brüderliche II 231. 400 f.
Zwölf Stämme Israels 327. II 419.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01341 7805